

Basel 1965

STUDIEN ZUR KULTURKUNDE

EINUNDZWANZIGSTER BAND

DER WANDEL
ÖKONOMISCHER ROLLEN
BEI DEN WESTLICHEN DAN
IN LIBERIA

VON

EBERHARD FISCHER

MIT 4 TAFELN UND 7 ABBILDUNGEN

1965



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

DER WANDEL
ÖKONOMISCHER ROLLEN
BEI DEN WESTLICHEN DAN
IN LIBERIA

DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER WÜRDE EINES DOKTORS
DER PHILOSOPHIE
VORGELEGT DER PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT BASEL

VON

EBERHARD FISCHER
HEIDELBERG (DEUTSCHLAND)



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1967

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

auf Antrag der Herren Prof. Dr. Alfred Bühler und Prof.
Dr. Carl A. Schmitz

Basel, den 29. Juni 1965

Der Dekan:
Prof. Dr. Heinz Rupp



Erscheint gleichzeitig als Band 21 in der Reihe „Studien zur Kulturkunde“
als Veröffentlichung des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang
Goethe-Universität zu Frankfurt/Main

VERÖFFENTLICHUNGEN DES FROBENIUS-INSTITUTS
AN DER JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT
ZU FRANKFURT/MAIN



STUDIEN ZUR KULTURKUNDE

BEGRÜNDET VON LEO FROBENIUS · HERAUSGEBER: C. A. SCHMITZ †

EINUNDZWANZIGSTER BAND

EBERHARD FISCHER

DER WANDEL
ÖKONOMISCHER ROLLEN
BEI DEN WESTLICHEN DAN
IN LIBERIA



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1967

DER WANDEL
ÖKONOMISCHER ROLLEN
BEI DEN WESTLICHEN DAN
IN LIBERIA

VON

EBERHARD FISCHER

MIT 4 TAFELN UND 7 ABBILDUNGEN



FRANZ STEINER VERLAG GMBH • WIESBADEN

1967

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. © 1967 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Dissertation der Universität Basel. Gedruckt mit Unterstützung des Landeswohlfahrtsverbandes Baden, der Universität Basel, der Werner Reimers-Stiftung für Anthropogenetische Forschung und des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main. Herstellung: Rhein Hessische Druckwerkstätte Alzey

Printed in Germany

VORWORT

Um die Grundlagen zu vorliegender Arbeit zu erhalten, habe ich zweimal die westlichen Dan im Hinterland der Republik Liberia aufgesucht.

Auf der ersten Reise, die von Mitte September bis Mitte Dezember 1960 gedauert hat, durfte ich meinen Vater, den Ethnologen Dr. phil. Dr. med. Hans Himmelheber, begleiten. Als lokalen Schwerpunkt wählten wir für unsere Untersuchungen das traditionsbewußte, fern der Autostraße und den Missionsstationen liegende Dan-Dorf Njor Diaple, in dem meine Eltern schon früher besonders freundlich aufgenommen worden waren. Nach Njor Diaple gelangten wir von Ban, dem derzeitigen Endpunkt der Landstraße (Monrovia-Zakripie — Ban oder Tapita); der viertägige Fußmarsch führte uns durch die Dan-Dörfer Bläa, Biple, Glale, Blole und Meapie. In Njor Diaple arbeiteten wir fünf Wochen stationär; ich versuchte, vor allem mündliche Überlieferungen zu sammeln. Gleichzeitig beobachtete ich die Schnitzer des Dorfes und ihre Maskengestalten. Später zog ich allein mit meinem Dolmetscher und einigen Trägern nach dem südlichen Dan-Land und besuchte die Dörfer Blole, Bogentuo, Bongle, Towetown, Tapita und Nuopie. Den Abschluß dieser Reise bildete eine Autofahrt zu den Kran nach Tshien.

Die zweite Reise, die mich von Anfang März bis Ende Mai 1963 wieder nach Nordost-Liberia führte, ermöglichte mir ein Stipendium der Fritz Sarasin-Stiftung in Basel. Nachdem ich mit Dr. med. Hans-Jürg Kuhn für drei Tage die Kpelle-Bandi Stadt Bopolu besucht hatte, fuhr ich mit dem Lastwagen nach Ban, um anschließend mit den Trägern zu Fuß nach Njor Diaple zu wandern. Diesmal weilte ich sechs Wochen in dem mir von früher noch vertrauten Dorf. In dieser Zeit nahm ich weitere Überlieferungen und Lebensberichte auf, wurde Mitglied in zwei Geheimbünden, beobachtete verschiedene Werkverfahren und stellte eine kleine Studiensammlung (350 Objekte) für das Museum für Völkerkunde in Basel zusammen. Anschließend reiste ich direkt über Ban an die Küste zurück.

Von dem ethnographischen Material, das ich auf diesen beiden Reisen gesammelt habe, lege ich hiermit den ersten größeren Teil vor, nachdem einiges schon für Einzel-Artikel verwendet worden ist. Später möchte ich

vor allem noch die Mythen und historischen Überlieferungen, die ich in Njor Diaple aufgenommen habe, darstellen.

Ich möchte allen, die meine ethnologische Ausbildung gefördert und die zum Gelingen meiner beiden Reisen beigetragen haben, herzlich danken, so vor allem meinem Vater, Herrn Dr. phil. Dr. med. Hans Himmelheber und meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. phil. Alfred Bühler. Mein ehrerbietiger Dank gilt seiner Exzellenz, dem Präsidenten von Liberia, Herrn Dr. William V. S. Tubman, der mich gütigerweise mit einem persönlichen Empfehlungsschreiben ausgestattet hat. Aber auch Hon. Samuel Melton, Secretary of Interior, hat meinen Plänen von Monrovia aus seine Unterstützung zukommen lassen. Dankbar bin ich auch den Missionars-Ehepaaren Mr. and Mrs. Percy Clubine und Mr. and Mrs. Reverend Jackson (Liberia Inland Mission, Ban) für ihre Hilfe.

Besonders habe ich aber meinen beiden Dolmetschern — Herrn Peter Ma (z. Z. Soldat in Saniquellie) und Herrn George W. W. Tabmen (Research Officer, Monrovia-Njor Diaple) — zu danken. Vor allem Herr Tabmen hat meiner Arbeit echtes Interesse entgegengebracht; ohne seine aktive Hilfe wäre ich kaum meinem ethnographischen Ziel nahe gekommen. Ihm verdanke ich auch die Erklärung und phonetische Schreibweise von Dan-Begriffen.

Frankfurt a. M., im Januar 1967

EBERHARD FISCHER

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	V
ZUR TRANSKRIPTION	XI
TEIL I: ERLEBNISCHILDERUNGEN	1
EINLEITUNG ZUM ERSTEN TEIL	1
WIEDERGABE DER SCHILDERUNGEN	3
VERZEICHNIS DER INFORMANTEN	244
TEIL II: ANALYSE ZUM WANDEL ÖKONOMISCHER ROLLEN	249
EINLEITUNG ZUM ZWEITEN TEIL	249
I. DER AUFBAU DER DAN-GESELLSCHAFT	251
A) <i>Das Land, das Volk und die Stämme</i>	251
B) <i>Das Dorf und die Sippen</i>	258
II. BRENNPUNKTE DER DAN-KULTUR	264
A) <i>Das Streben nach tin, Ruhm</i>	264
1. Direkte Weise des Erwerbes von tin, Ruhm — 2. Indirekte Weise des Erwerbes von tin, Ruhm — 3. Der Kannibalismus der Dan	
B) <i>Das Streben nach bɔu, Wohlstand</i>	275
1. Formen von bɔu, Wohlstand — 2. Einschätzung einzelner Wert- träger	
III. DIE GLIEDERUNG MENSCHLICHER VERANLAGUNGEN UND WIRTSCHAFTLICHER ROLLEN DURCH DIE DAN	280
IV. DIE ROLLE DES OBERHAUPTES	283
A) <i>Die traditionelle Rolle</i>	283
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Oberhauptes — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Oberhauptes — Das Oberhaupt und die echte Verwandtschaftsgruppe — Kontrolle der Wirtschaft — Regelung des Zusammenlebens — Das Oberhaupt einer komplexen Lokalgruppe — Das Oberhaupt und Handwerker — Das Ober- haupt und Krieger — Regelung des Zusammenlebens — Wirtschaft- liche Beziehungen zu anderen Gruppen — 3. Die kulturellen Ver- haltensweisen des Oberhauptes	
B) <i>Die Rolle heute</i>	303
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Oberhauptes — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Oberhauptes — Die Verwaltung des Hinterlandes durch die liberianische Regierung — Die wichtigsten	

Forderungen der liberianischen Regierung an die Dan — Der Wandel in der Einstellung zu *bou*, Wohlstand — Der Wandel in der Siedlungsform — Wirtschaftliche Verhaltensweisen des Oberhauptes — Das wirtschaftlich aktive Oberhaupt — Das wirtschaftlich nicht aktive Oberhaupt — Verhaltensweisen moderner Oberhäupter — Der Dorfhäuptling — Der Händler — Der Handel der Frauen am Wochenmarkt — Der Verkauf von Handelsfrüchten — Der Verkauf importierter Waren — Die Waren einzelner Verkaufsstände in Njor Diaple

V. DIE ROLLE DES PFLANZERS	327
<i>A) Die traditionelle Rolle</i>	327
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Pflanzers — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Pflanzers — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Pflanzers — Die Arbeitsgeräte — Die Arbeitsweise — Wissen und allgemeines Verhalten	
<i>B) Die Entwicklung des Anbaues von Handelsfrüchten</i>	335
1. Der Anbau von Kolabäumen — 2. Die Einführung des Kaffeeanbaus — 3. Der Anbau von Kaffeebäumen — 4. Der Verkauf von Kaffee und anderen Handelsfrüchten — 5. Soziale Folgen des Kaffeeanbaus	
VI. DIE ROLLE DES SCHMIEDES	346
<i>A) Die traditionelle Rolle</i>	346
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Schmiedes — 2. Soziale Verhaltensweisen des Schmiedes — Handwerkliche Aspekte — Politische Aspekte — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Schmiedes	
<i>B) Die Rolle heute</i>	351
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Schmiedes — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Schmiedes — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Schmiedes	
VII. DIE ROLLE DES GELBIEßERS	354
<i>A) Die traditionelle Rolle</i>	354
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Gelbießers — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Gelbießers — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Gelbießers — Die Arbeitsweise — Die Werkstücke des Gelbießers — Sonstiges	
<i>B) Die Geschichte des Gelbgusses</i>	357
VIII. DIE ROLLE DES HOLZBILDHAUERS	359
<i>A) Die traditionelle Rolle</i>	359
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Bildhauers — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Bildhauers — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Bildhauers — Die Arbeitsweise — Die Werkstücke der Bildhauer	
<i>B) Die Rolle heute</i>	366
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Bildhauers — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Bildhauers — 3. Die kulturellen Ver-	

haltensweisen des Bildhauers — Werkverfahren des Bildhauers TOMPIEME — Die Werkstücke der Bildhauer	
IX. DIE ROLLE DER FLECHTER	371
A) <i>Die traditionelle Rolle</i>	371
1. Biologische Bedingungen der Rolle der Flechter — 2. Die sozialen Verhaltensweisen der Flechter — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Flechter — Die Arbeitsweise — Die Werkstücke der Flechter	
B) <i>Die Rolle heute</i>	375
1. Biologische Bedingungen der Rolle der Flechter — 2. Die sozialen Verhaltensweisen der Flechter — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Flechter	
X. DAS SPINNEN UND FÄRBen VON BAUMWOLLE	377
A) <i>Das Spinnen von Baumwolle</i>	377
B) <i>Das Färben von Baumwolle</i>	380
C) <i>Die Geschichte der Baumwollgarne und der Färberei</i>	381
XI. DIE ROLLE DES WEBERS	382
A) <i>Die traditionelle Rolle</i>	382
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Webers — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Webers — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Webers — Das Arbeitsgerät und die Arbeitsweise — Die magisch-religiöse Bindung des Webers — Die Gewebe und ihre Bezeichnungen	
B) <i>Die Geschichte der Weberei</i>	388
XII. DIE ROLLE DER TÖPFERIN	393
A) <i>Die traditionelle Rolle</i>	393
1. Biologische Bedingungen der Rolle der Töpferin — 2. Die sozialen Verhaltensweisen der Töpferin — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Töpferin — Das Werkverfahren der Töpferin — Die magisch-religiöse Bindung der Töpferin — Die Werkstücke der Töpferin — Sonstiges	
B) <i>Die Rolle heute</i>	403
1. Biologische Bedingungen der Rolle der Töpferin — 2. Die sozialen Verhaltensweisen der Töpferin — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Töpferin — Das Werkverfahren — Die magisch-religiöse Bindung der Töpferin — Die Geschichte der Töpferei	
XIII. DIE ROLLE DES JÄGERS	410
A) <i>Die traditionelle Rolle</i>	411
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Jägers — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Jägers — Die Jäger und die Gesellschaft — Die Jäger und die Tierwandler — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Jäger — Der Pfeil-und-Bogen-Jäger — Die Herstellung von Pfeilgift — Die Jagdausrüstung — Magische Hilfsmittel — Die Jagdweise — Der Fallensteller — Die Fallen — Arbeitsweise — Der Flintenjäger — Die Jagdausrüstung — Magische Hilfsmittel	
B) <i>Die Rolle heute</i>	433
Die sozio-kulturellen Verhaltensweisen der Jäger	

XIV. DIE ROLLE DES KRIEGERES	438
<i>A) Die traditionelle Rolle</i>	438
1. Biologische Bedingungen der Rolle des Kriegers — 2. Die sozialen Verhaltensweisen des Kriegers — 3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Kriegers — Verteidigungs- und Kriegsgerät — Die Kriegsweise	
<i>B) Die Rolle heute</i>	451
1. Die sozio-kulturellen Verhaltensweisen der Krieger — 2. Ersatzmäßige Verhaltensweisen der Krieger — Krieger und Häuptling — Krieger und Jäger — Krieger und Pflanzungsarbeiter — Krieger und Ringkämpfer	
ZUSAMMENFASSUNG	463
ANHANG	467
I. Die Geschichte des Hinterlandes von Liberia bis zur endgültigen Eroberung (1820—1924) unter besonderer Berücksichtigung des Dan-Gebietes	467
II. Die Befriedung des Landes und die darauffolgende Administration durch die Liberianer (1925 bis heute)	469
III. Die Veränderung der Fauna des Hinterlandes von Liberia (Dan-Gebiet)	473
VERZEICHNIS DER ABDILDUNGEN UND TAFELN	475
LITERATURVERZEICHNIS	476

Die Transkription der Dan-Wörter habe ich stark vereinfacht. So werden weder Vokallängen noch Tonhöhen notiert. Als Lautzeichen verwende ich abweichend vom Deutschen:

- d* hat aveolaren oder retroflexen Charakter
- x* ist gleich dem deutschen *ch* in *ich*
- j* entspricht dem deutschen *j* in *ja* und dem international üblichen *y*
- š* ist gleich dem deutschen *sch* in *Schlaf*
- ŋ* ist gleich dem deutschen *ng* *Schlange*
- qu* ist gleich dem *kw*, das Zeichen wird für das in ganz Liberia übliche Wort *Qui*, Zivilisation, Liberianer, Regierung etc. verwendet
- z* ist gleich dem deutschen stimmhaften *s* in *Hase*
- a* ist gleich dem deutschen *a* in *Adler*
- ɔ* ist ein offenes *o* wie im englischen *jaw*
- o* ist gleich dem deutschen *o* in *Dom*
- e* ist gleich dem deutschen *e* in *Tee*
- ä* ist ein sehr offenes *e*, ähnlich dem englischen *cat*
- ə* ist ein flüchtiger, verschwommener *e*-Laut
- u* ist gleich dem deutschen *u* in *Mut*
- ü* ist ein dumpfer Mittelzungenvokal, entfernt ähnlich dem deutschen *ü* in *Büchse*
- ö* ist ein dumpfer Mittelzungenvokal zwischen *e* und *o*, entfernt ähnlich dem deutschen *ö* in *Töpfer*

TEIL I

ERLEBNISCHILDERUNGEN

EINLEITUNG ZUM ERSTEN TEIL

Vorliegender Teil enthält die Übersetzungen von Erlebnisschilderungen der Dan, die ich 1960 und 1963 in Njor Diaple (Zentral-Provinz, Liberia) aufgenommen habe. Es werden Schilderungen von 68 Informanten vorgelegt.

Ich habe in Njor Diaple auf folgende Weise gearbeitet: Zu Beginn des Aufenthaltes in diesem Dorf haben (1960) mein Vater, Hans Himmelheber, und (1963) ich selbst am ersten Morgen nach der Ankunft im Dorf der Dan-Sitte gemäß bei einem großen Palmwein-Treffen vor den versammelten Honoratioren des Dorfes eine von den Dolmetschern übertragene Rede gehalten, bei der in einem allgemeinen Freundlichkeitsaustausch auch unsere Empfehlungsschreiben von der liberianischen Regierung vorgezeigt und mitgebrachte Geschenke verteilt wurden. Wir legten ausführlich dar, daß wir gekommen sind, um aufzuschreiben, was die Leute von Njor Diaple erlebt haben, wissen und können. Wir erklärten, daß wir beobachtet haben, wie die jungen Männer an die Küste wandern, sich neuen Berufen zuwenden und nichts von ihren Vätern mehr lernen wollen. Deshalb sehen wir es als unsere Aufgabe an, aufzuschreiben, was man uns über das Leben im Dorf, über die Erlebnisse jedes einzelnen, erzählen würde, damit einst die Enkel der heute Lebenden durch unsere Bücher erfahren können, was für Persönlichkeiten ihre Vorfahren gewesen waren. — Das Streben nach Anerkennung, nach Bedeutung und Ruhm ist ein zentraler Wert der traditionellen Dan-Kultur und wurde deshalb in dieser Rede aufgegriffen. Da heutzutage Begriffe wie „schreiben“, „Buch“ etc. bekannt sind, und ihr Nutzen einsichtig ist, waren die Reden verständlich.

Gespräche und Befragungen fanden in den folgenden Wochen zu jeder Tages- und Nachtzeit statt. In der Regel kamen die Informanten in das Haus, das wir 1960 mitten im Dorf, im Lüa-plö-Bezirk, 1963 aber am Rand des Da-plö-Bezirktes vom Dorf-Häuptling zugewiesen bzw. gemietet hatten. Nur selten wurden Informanten zu einem Gespräch gebeten

bzw. in ihren eigenen Häusern aufgesucht. Es handelte sich dann stets um besonders wichtige Persönlichkeiten, wie z. B. den Stammes-Häuptling Meiamé oder den alten Jäger Glama.

Jedes Gespräch leitete eine kurze Begrüßung allgemeiner Art ein. Anschließend wurde fast immer nur die einfache Bitte vorgetragen: „Erzähle mir bitte etwas aus deinem Leben“, oder „erzähle mir von früher“. Die nun folgenden Schilderungen wurden in Englisch Satz für Satz mitgeschrieben, so wie mir mein ständig kontrollierter Dolmetscher während den nach jedem Satzende eingeschobenen Sprechpausen diktierte. An solch eine kaum durch Zwischenfragen unterbrochene Schilderung schlossen meist noch einige Fragen an, durch die Unklarheiten der Erzählung beseitigt werden sollten. Meine eigenen Zwischenfragen wurden nur selten wörtlich notiert und sind im Text durch zwei Schrägstriche // verzeichnet.

Während ein Informant sprach, waren in der Regel weitere Personen im Haus, die zum Zuhören gekommen waren und manchmal auch in die Schilderung eingriffen. Jedoch konnte ein Informant abends mit mir und meinem Dolmetscher alleine sprechen, wenn er ohne Zuhörer erzählen wollte. Hiervon ist mehrmals Gebrauch gemacht worden.

Jeder Informant wurde belohnt. Er bekam für ein solches informelles Gespräch 25 Cent, gleichgültig, ob seine Informationen „interessant“ oder „belanglos“ waren.

In dem hier vorgelegten Textteil gebe ich etwa die Hälfte meiner Aufzeichnungen wieder, denn es sind nur solche Schilderungen ausgewählt worden, die als Belegstellen zur Analyse des Kulturwandels notwendig sind oder ähnliche Aspekte verdeutlichen. Ausgeschlossen wurden deshalb alle Texte, die ausschließlich weltanschauliche Fragen, Mythen, Märchen oder Erzählungen betreffen. Auch die Erlebnisberichte von Masken-Trägern und Personen mit besonderen rituellen Funktionen (z. B. in Geheimbünden) sind weitgehend ausgeschieden worden, um gesondert vorgelegt zu werden. — Die meisten Texte werden jedoch vollständig wiedergegeben. Nur in einigen wenigen Fällen habe ich Abschnitte gestrichen. Diese Stellen sind durch drei Punkte . . . zwischen den betreffenden Absätzen gekennzeichnet.

WIEDERGABE DER SCHILDERUNGEN

1. Bā

1,1. Ich erzähle dir gerne ein bißchen von mir. Es macht mir Spaß.

Ich wurde jenseits des Flusses geboren. Als die Weißen gegen uns kämpften, brachte mein Vater uns hierher in das Dorf, aus dem meine Mutter stammt. Ich bin in *Dājele* geboren. Das war das Dorf meines Vaters.

Als mein Vater uns hierher brachte, gab er uns dem *Dea*, der der Herr über dieses Dorf war. Unser Vater *Mesije* sagte zu *Dea*: „Achte du auf meine Frau und auf meine Kinder. Ich will warten, bis sich die Weißen in meiner Heimat besänftigt haben. Dann komme ich wieder, um meine Familie zu holen.“ *Ban* war der Bruder meiner Mutter. Aber da mein Vater argwöhnte, daß *Ban* seine Schwester und deren Kinder an sich ziehen wolle, gab er uns an *Dea*, der der Dorfhäuptling war. „Wer an den Fuß des Häuptlings gebunden ist, der kann nicht entfliehen.“ Dann gab uns *Dea* an *Ban*, den Bruder meiner Mutter.

Ich war ein kleiner Junge, als wir hierher gebracht wurden. Wenn heute unsere Väter kämen, um uns zurückzufordern, dann wäre *Meiame* für uns zuständig, denn *Dea* lebt nicht mehr. Er müßte uns übergeben. Da *Ban* auch nicht mehr lebt, wird *Meiame Wej*, *Si*, *Tame* und *Jakassa* fragen, ob es ihnen recht sei, wenn wir zurückgegeben würden. Diese vier Männer sind jetzt unsere Väter.

1,2. Mein eigentlicher Name war *Gōkati*, das heißt etwa, ein Mann ist nicht ohne — ein Mann ist stets gegen alles gewappnet. Den Namen *Bā* bekam ich, weil ich als Säugling so merkwürdig krabbelte. Ich krabbelte nämlich wie *bā*, Schildkröte.

Ich wuchs bei meinem Onkel *Ban* auf. In meiner Kindheit spielte ich alle gewöhnlichen Trommelarten. Ich schlug sie besser als alle meine Freunde.

Mamblin war der Trommler der *Ngedi*-Maskengestalt. Als er bemerkte, daß ich besser als die anderen Burschen trommelte, lud er mich zu jedem Auftreten des *Ngedi* ein. Wenn *Mamblin* die Trommel schlug, erlaubte er mir, daß ich seine Arme hielt, damit ich mich an die Bewegungen, die er ausführte, gewöhnen würde. So stand ich am Anfang hinter *Mamblin*. Später änderten wir das. Nun stand ich mit der Trommel vor ihm. Er sagte mir, er würde mich verbessern, wenn ich einen Fehler machte. Er wolle mich lehren, ganz richtig zu trommeln.

Tat ich es dann, so tat ich es richtig. Da wußte *Mamblin*, daß ich der rechte Mann war, der ihm helfen konnte. So wurde ich der Trommler der *Ngedi*-Maskengestalt.

1,3. Bevor ich das Jagen mit der Flinte erlernte, wurde ich ein Pfeil- und Bogen-Schütze. Von den Affenpfeilen, *sä*, Bambuspfeil, wechselte ich über zu den Pfeilen mit Eisenspitzen. Ich war auch geübt im Jagen mit *blüde*, Wald-Netz.

Eines Tages lieh ich mir von *Pe guabö* ein Gewehr. Er nannte es *madegbe*. Mit ihm tötete ich viele Affen.

Mein ältester Bruder *Guano* freute sich, als er mich mit den Affen nach Hause kommen sah. Er schenkte mir eine Flinte. Mit dieser Flinte tötete ich viele Tiere.

Ich ging in das Dorf eines Mädchens, das sie *Tobla* nennen. In *Butulu* wohnten die Eltern — *Blagbe* die Mutter und *Bu* der Vater. Das Mädchen rannte mit mir hierher. Mein älterer Bruder bezahlte mir dann den Brautpreis für *Tobla*. Wir bekamen folgende Kinder: *Toadi* (m.), *Wakala* (m.), *Domə* (w.), *Lokwoa* (w.), *Bego* (m.), *Gonza* (m.). Dies sind die Kinder, die ich von meiner ersten Frau habe.

Ich kam ins *Dule*-Viertel. Dort lebte ein Mädchen namens *Kwinukwä* bei ihren Eltern, *Sunna* und *Kia*. Ich lief mit ihr in den Da-no-Bezirk. Sie bekam von mir *Noa* (m.) und *Kia* (w.), welche die Wiedergeburt der zu, Seele, meiner Schwiegermutter ist. Ich ging wieder nach einem Mädchen aus. Diesmal war es *Mamblins* Tochter, die ich rief. Sie hieß *Junga*. Auch dieses Mal war ich erfolgreich. Auch dieses Mal bezahlte mein Bruder *Guano* den Brautpreis. *Junga* gebar *Salade*, *Marte* (Martha) und *Dsonse* (Johnsen). Dann ging ich in die *Deano*-Familie, um ein weiteres Mädchen von dort zu bekommen. Es war *Sou*, die Tochter von *Kwasa* und *Degə*. Ich war erfolgreich, und *Guano* gab sie mir. Wir bekamen *Dedua* (w.) und *Makassa* (w.) als Kinder.

Das sind alle Kinder, die ich habe.

1,4. / Was hat sich für euch Jäger in der letzten Zeit verändert? / (*Bā* ist sichtlich ärgerlich.) Jetzt gibt es einfach nicht mehr genügend Wild im Wald. In den alten Tagen war alles ganz anders. Heute müssen wir bis zu ganz fern gelegenen Wäldern gehen, um ein Schwein aufzustöbern. Nur noch die gemeinen Tiere kann man in den Wäldern um das Dorf jagen, ich denke an Tiere wie Rohrratten, Hörnchen, Fledermäuse — die gibt es noch.

/ Was ist daran schuld? / Früher konnten wir Affen nicht erlegen, wenn sie zu weit vom Boden entfernt waren. Deshalb mußten wir sehr viel sorgfältiger sein und konnten die Flinten nicht für Tiere benützen, die wir nicht mit großer Sicherheit nachher auch trafen. Aber heute — in der Zeit der Schrotflinten — da triffst du ja alles Wild, und ist es noch so weit von dir entfernt.

// Jagen muß man trotzdem noch erlernen. Aber mit der Schrotflinte jagt es sich leichter als mit Pfeil und Bogen. Pfeile mußttest du dir ja stets neu schneiden — du mußttest in den Wald gehen und das Material suchen, schneiden und herrichten. Du mußttest Pfeile vergiften; das bedeutet, daß die Giftpflanzen gefunden werden mußten. Heute, da muß man sich nur eine Flinte nehmen und kann dann im Wald ohne irgendwelche Schwierigkeiten jagen.

1,5. // Ja, ich weiß, wie man Pfeilgift herstellt — ich kann das auch heute noch. Aber es scheint, daß die Giftbäume durch die Kaffeepflanzungen vernichtet sind.

/ Hast du die Giftzubereitung deinen Kindern gezeigt? / Nein, meine Kinder nennen diese Dinge aus der alten Zeit „töricht“. Deshalb will ich mich nicht anstrengen und ihnen zeigen, wie man solches Gift zubereitet.

// Pfeil und Bogen, Fallenstellen und Netze, das waren die möglichen Arten, Fleisch zu erlegen. Damals gab es noch „bedeutende Tiere“. Aber durch die Jagd mit den Flinten wird das Leben der Tiere ausgelöscht.

/ Gibt es Tiere, die *Qui* zu jagen verboten hat? / Nein. Ein Verbot gibt es nicht. Wir dürfen alle Tiere töten. — „Die Tiere sind immer hinter dem Wald“, das heißt, es ist schwierig, ein Tier zu sehen. Wir schießen deshalb das, was wir sehen. Manchmal sehen wir dann, daß das geschossene Tier schwanger war. Jeder richtige Jäger aber, der sieht, daß ein Tier Junge bekommt, wird das Tier leben lassen. Er erschießt es nur aus Versehen. Das ist kein Gesetz, aber er handelt so, weil er um sein eigenes Leben fürchtet. Selbst wenn ein Jäger ein Muttertier aus Versehen getötet hat, so wird er das nicht im Dorf erzählen. Denn das ist etwas Schlimmes und kann den Tod des Jägers nach sich ziehen.

// Nun, jede Frau, die in solchen Umständen ist, lebt zwischen Leben und Tod. Ein Tier, das trächtig ist, sollte respektiert werden, denn auch es produziert neues Leben.

// In der Trockenzeit sind die weiblichen Tiere trächtig.

// Wenn das Wasser angeschwollen ist, fischst du nicht, denn dann kommen die Fische zusammen.

// Keiner sieht in die Zukunft — wir aber sehen, wie unsere Tiere verschwinden. Wenn sie weggegangen wären, und der Ort, wo sie sich jetzt aufhalten, wäre uns bekannt, so hätten wir noch Hoffnung, daß sie einmal wieder zurückkehren. Aber wir töten sie!

// Den *suo*-Ring, den ich trage, habe ich von unserem Vater *Dru*. Er, der Elefanten erlegt hat, stellte den Ring für uns her, damit wir nicht von gefährlichen Tieren angefallen würden. Er starb, weil ihm eine Rippe gebrochen wurde. Diese Sache mit der Rippe kam von der Elefantenjagd,

denn Jagd und Krieg sind gefährlich. Weil *Dru* schon alt war, heilte der Rippenbruch nicht mehr.

Jäger müssen vor- und zurückrennen. Wenn ein Elefant angeschossen ist, will er sich rächen. Er versucht, den Jäger zu töten. Jäger müssen vorsichtig sein, sie müssen auf hohe Bäume klettern.

1,6. / Was unterscheidet Jäger von Krieger? / Die meisten Elefantenjäger waren auch Krieger. Wenn es keinen Krieg gab, wurden sie Elefantenjäger. Wenn es heute noch Elefanten gäbe, ließe ich mir einen Elefanten-*suo* herstellen und ginge auf Elefantenjagd. Ich habe aber keinen Elefanten-*suo*, weil ich hier nie wieder einen Elefanten finden werde.

/ Was tun Elefantenjäger heute? / Die meisten sitzen herum. Sie jagen nicht. Auch *Same* sitzt herum. Selbst er ist müde, denn es gibt tatsächlich keine Elefanten mehr. *Si* tötet manchmal Affen — aber auch er ist müde.

// *Same*, *Si* und *Glama* — das sind die drei wichtigsten Jäger im Dorf.

// Wenn wie von *gruo*, Krieger, reden, so muß ich sagen, daß hier kein Mann mit der Bezeichnung *gruo* geboren wird. Jeder tapfere Mann ist ein *gruo*. *Gruo* heißt eben kriegerisch. Ein Jäger, der ein Tier erschießt, es in der Falle fangen oder gar mit der Hand erlegen kann, den wird man *gruo* nennen, denn er hatte vor dem Angriff eines Tieres keine Angst.

1,7. // Als ich wußte, daß ich das Trommeln gemeistert hatte, gab es kein besonderes Fest. Ich begann die schwere Trommel zu schlagen und er (*Mamblin*) begann wie ein reicher Mann zu handeln, *bou kə*, reich handeln. Als Bezahlung bekam er nichts Bestimmtes — aber so nebenbei habe ich ihm stets kleine Geschenke überreicht. Als ich noch bei ihm lernte, gab ich ihm alle Geschenke, die ich erhalten hatte. Er sagte: „Solange du das Trommeln erlernst, gehören mir alle Geschenke, die du hier im Dorf einnimmst. Das bleibt so, bis du Meister bist.“

// Nein, heute gebe ich ihm keine Geschenke mehr. Wenn wir auf dem Platz, auf dem *Ngedi*-Maskengestalt tanzt, etwas geschenkt bekommen, so nimmt *Ngedi* den großen Teil. Aber ich bekomme auch einen großen Teil. Die Sänger erhalten weniger als *Ngedi* und ich bekommen.

/ Warum kommst du nicht ins Dorf? / Wir *Dā po mā*, „Dan sprechen Person“, haben zu viel Angst vor Rückenschmerzen. Es war ein *Debome*, der mir geraten hat, nicht in das Dorf zu gehen. Ich muß ein bestimmtes Opfer machen, bevor ich wieder in das Dorf darf. Der Schmerz wird vorbei sein, wenn der Mond wieder erscheint.

2. Balo

2,1. *Njor Metie* ist unsere *de wa*, große Mutter. Sie war nach *Sanwie* verheiratet. *Tā* heiratete sie. Sie wurde reich bei *Tā*. Zu Beginn ihrer Ehe

war sie unfruchtbar. Das Paar hatte keine Kinder. Sie kam und bat *Dea* um ein Mädchen, das ihr in dem fremden Dorf helfen könne. *Dea* stimmte dieser Bitte zu. *Dea* gab ihr *Xroa*. *Xroa* war meine Mutter.

Goä hatte Geschlechtsverkehr mit *Njor Metie*. *Goä* war ein Sohn des *Tä*. Da gab *Tä* die *Njor Metie* an *Goä* als dessen Frau. Denn *Goä* war ja sein Sohn.

Zu der Zeit kannte man *Qui* noch nicht. Als man die Neuigkeit hörte, daß *Qui* von jenseits des Flusses käme, sagte *Njor Metie* zu *Goä*: „Wir wollen nach *Njor Diaple* gehen, denn mein Vater *Dea* ist dort Häuptling. Wir haben gehört, daß *Qui* mit Krieg kommt.“ Sie zogen hierher.

Sie kamen mit meiner Mutter. Der Mann, der mich zeugte, war *Fäa*. Ich bin in diesem Dorf geboren worden. *Fäa* kam aus *Suangwie*. Wir sind die Kinder der Töchter des Dorfes. Ich wurde geboren, als der Krieg mit den *Qui* besonders wild war. — Als meine Augen sich zum Verstehen öffneten, da sagte ich: „Jetzt will ich beschnitten werden.“ Ich wurde beschnitten und aus dem Wald entlassen.

2,2. Meine erste auszeichnende Tätigkeit war das Fällen von Bäumen. Ich bin das Haupt der Axt-Gesellschaft. Nachdem ich lange dieser Beschäftigung gedient hatte, sagte ich zu mir selbst: „Das ist nur für meine Heimat von Bedeutung. Ich will zu *Qui* gehen und fremde Dinge lernen.“

Ich wurde Distriktbote. Diesem Beruf diente ich ganze 12 Jahre lang. Als ich noch in Diensten stand, heiratete ich die Mutter von Mopo (Frau meines Dolmetschers). Ich ging in mein Dorf zurück.

Meine Haltung den *Qui* gegenüber hat die Leute meiner Sippe veranlaßt, mich zu ihrem Dorfviertel-Häuptling zu wählen.

Der Besitzer eines Dorfviertels sollte die Taten seiner Ahnen kennen. Ich werde dir deshalb jetzt von meinen Leuten und von meinem Dorferzählen.

...

2,3. Meine Aufgabe als *gu ko mä* (Bezirk verwalten [Hand] Person), als Viertel-Häuptling ist, daß ich alle Regierungsbefehle aus der Hand des Dorfhäuptlings zu empfangen habe und dann achten muß, daß sie in meinem Bezirk durchgeführt werden. Alle Sachen, die eine Person aus meinem Viertel betreffen, werden mir vom Dorfhäuptling zugeschoben.

Wenn irgendein Streit unter den Leuten meines Viertels ist, so schlichte ich ihn — wenn er mir von den Parteien oder vom Dorfhäuptling übergeben wurde. Ich richte vor allem solche Fälle wie Mißverständnisse zwischen Mann und Ehefrau und Beleidigungen.

Ich muß die Steuern einsammeln. Aber nur die vom *Mümino*-Gebiet. *Mümi* und *Dea* hatten ein Vater, aber verschiedene Mütter, deshalb ist das Viertel heute so verzweigt. In *Qui*-Angelegenheiten sind wir aufge-

spalten, in anderen Gelegenheiten handeln wir geschlossen — wir können z. B. nicht Töchter des anderen Clans heiraten.

2,4. // Im Schlangenbund bin ich wie Du (Verf.) *mäza*, Richter. Aber zuvor trat ich der Axtgesellschaft bei. / Warum? / Ich habe vor dem Blitz Angst. Die Axt-Gesellschaft besitzt Mittel gegen Blitze. Ein gewisses Etwas behütet mich vor den Blitzen, es hält sie fern von mir. Auch lernen wir in der Gesellschaft bestimmte Sätze, die uns im Gewitter vor fallenden Zweigen schützen. / Warum bist Du Meister? / Als ich eingeweiht war, wurde ich im Bäumefällen kräftiger als irgendein anderes Mitglied. Ich leiste mehr als irgendein anderer. Deshalb träumte ich, und die Kraft wurde mir übertragen. // Ich habe große Körperkräfte. / Wie ist deine Kraft? / Das dürft Ihr nicht fragen.

// Es gibt nur wenig Mitglieder; in meinem Bund sind Männer aus *Dea-no* und *Butuo*. Es gibt noch einen Bund in *Da-ple*. Sie sind das gleiche wie wir, aber sie haben einen anderen Führer. Ich bekam den Kopf von *Suomi Blogabö*, der hier lebte und einer meiner Vorfahren ist. // Nein, woher unsere Gesellschaft eigentlich kommt, weiß ich nicht.

// Der Name *Mäza* wird einer Person übertragen, die zu reden und anzuklagen versteht.

2,5. // Auch früher gab es einen Dorfhäuptling. Er hieß *plö bou mä*, Dorf reicher Mann. Er war gleichzeitig *plö lan*, Dorf-Ältester. Früher hieß ein Dorfbezirks-Häuptling *gu bou mä*, Dorfbezirk reicher Mann. Er war stets auch *gu lan*, Dorfbezirks-Ältester.

Bei irgendeiner Geschichte, die in einem Dorf früher geschah und die das ganze Dorf betraf, sagte der Fremde, der in diese Angelegenheit verwickelt war, wenn er das Dorf betrat: „Wer ist der *plö lan*, Dorf-Älteste, dieses Dorfes?“ Jede Angelegenheit, die in einem Dorfbezirk geschah und in die ein Fremder verwickelt war, wurde von dem Fremden so gelöst: Er sagte: „Wer ist *gu-lan*, Bezirks-Ältester, in diesem *gu*, Bezirk?“

Ein *lan* ist eine alte, erfahrene Person. Er ist ein Richter. *Xra* machte ihn mit einem verstehenden Herzen. Ich sage dir ein Beispiel: Wenn eine Frau sich in ihrem Viertel scheiden lassen will, so weiß ein guter *lan* das schon aus der Handlungsweise und dem Aussehen der Frau. Er wird sie zu sich rufen lassen und mit ihr sprechen. Er wird sie ermutigen, bei ihrem Mann zu bleiben. Durch solche Ermutigung wird sie bald zugeben, daß sie ihren Mann verlassen wollte. // Da ist weiterhin eine hochgemute Frau, die weder bei ihrer noch bei ihres Mannes Familie leben will. Ein *lan* aber kann solch eine Frau dazu bringen, bei ihrem Mann oder bei ihrer Familie zu arbeiten. Solch eine Rede zu einem Mädchen — oder einem jungen Mann — ist ohne Zwang. Ein guter Richter läßt das Kind

sich neben ihn setzen und spricht dann nett mit ihm. Er sagt zum Beispiel, daß er, der nicht arbeitet, auch nicht essen kann. Er kann nur ein armseliges Leben führen. Er wird das Kind langsam vom Sinn der Arbeit überzeugen. Kinder, die ihrem Vater keine Stoffe zukommen lassen, tun das, wenn ein solcher Mann mit ihnen gesprochen hat.

// Dies sind die wichtigsten Eigenschaften eines solchen Mannes: Er kennt schnell die verschiedenen Seiten eines Vorfalles. Er kann schnell einen Fall entwirren und verstehen. Aber dann kann er auch gut reden. Die Partei, die verliert, soll ja nicht ärgerlich sein, sondern überzeugt sein!

3. Bendä

3,1. Dort drüben ist die alte Stelle, wo das Dorf einmal gestanden hat. Zur Zeit der Herrschaft von *Charley King*, 1926, lebten wir dort. Das Dorf wurde dann abgerissen. Als das Dorf zerstört war, sagten unsere Väter: „In diesem Dorf können wir nicht mehr leben.“ So zogen wir aus und begannen, unsere Hütten dort auf diesem Hügel zu bauen. Wir gründeten ein neues Dorf. Als wir am Bauen waren, kam ein starker Wind auf. Einige Hütten fielen zusammen. Der jetzige Stammeshäuptling *Meiame* sagte zu dem alten Mann *Bonga*, der zu meiner Sippe gehört: „Das Dorf, in dem du leben willst, ist zu klein. Zieh nach *Diaple*.“ Das neue Dorf wurde wieder abgerissen, und wir zogen nach *Diaple*. Mein Vater stimmte dem Plan nicht zu. Mein Vater hieß *Kuemi*. Als wir dann in *Diaple* lebten, starben alle unsere Väter. Als ich alt genug geworden war, sagte ich: „Ich will das Dorf meiner Vorfahren wieder aufbauen.“ Ich nahm zehn Dollar und eine Ziege. Damit ging ich zu Stammeshäuptling *Meiame*. Ich sagte zu ihm: „Hier, diese zehn Dollar sind für dein kaltes Wasser. Ich will nach Hause gehen. Töte die Ziege. Sie ist für deine Sauce.“ Er empfing die Sachen. Er sagte: „Ich stimme deinem Plan, ein Dorf zu errichten, nicht bei.“ Ich sagte: „Wenn du zustimmst, werde ich das Dorf bauen; wenn du nicht zustimmst, werde ich das Dorf bauen.“

Dann begann ich, den Urwald zu roden. *Meiame* ließ mir sagen, daß er den Großhüptling benachrichtigen lasse. Der Stammeshäuptling schrieb einen Brief. Den Inhalt des Briefes las der Distrikt-Kommissar: „Großhüptling: *Bendä* will sich ein neues Dorf gründen, in das er alle *Butuo*-Leute ziehen lassen will. Zeig mir bitte ein Mittel gegen *Bendä*.“ Ich war mit der Kopie des Briefes ausgerüstet. Dann ging ich selbst zu Großhüptling *Tuassama*. Doch *Tuassama* gab mir nicht seine Zustimmung zu meinem Plan. Ich ging nach *Monrovia*. Ich erzählte die Geschichte dem Innenminister. Der Innenminister pflichtete meinem Plan zu.

Ich durfte mein eigenes Dorf erbauen. Das ist die Geschichte, wie ich das Dorf, in dem wir nun leben, habe aufbauen können.

3,2. // *Diaple* brannte 1956. 1958 zogen wir hierher.

// Warte — *Demi* war angeklagt, er habe das Dorf niedergebrannt. *Demi* hat eine Frau, die heißt *Nā*. Sie hatte ein paar Bündel Reis auf den Trockenrost über das Feuer gelegt. Dann entzündete sie darunter das Feuer und ging tanzen. Als sie so tanzte, schnitt das Feuer den Trockenrost herunter. Niemand war im Haus. Dann schlugen die Flammen hoch bis zur Decke und die Flammen brachen in das Dach. Von diesem Haus aus verbrannte das Feuer das ganze Dorf.

Die Leute aus *Diaple* holten den *Meiame* und sagten, daß *Demi* ihr Dorf niedergebrannt hätte. *Demi* bat um Verzeihung und bat die Leute, das Dorf wieder aufzubauen. Das Dorf wurde wieder hergestellt. Als sie mit dem Herrichten fertig waren, ließ *Meiame* den *Demi* eine Kuh für ein Opfer bezahlen. Das Opfer wurde dann abgehalten.

// Tod brach das erste Dorf nieder. Wir waren durch die vielen Todesfälle verwirrt, denn keiner wußte die Ursache für das Sterben. Die Leute meinten: „Wir kennen die Ursache für das Sterben nicht. Doch tut das Dorf uns weh.“

Sie errichteten ein neues Dorf — aber das Sterben hörte nicht auf. Hütten fielen zusammen — ohne Ursache. Sie konnten einfach nicht stehen.

3,3. // Wir und die *Da-no* sind eine Familie. Die *Da-no*-Leute sind unsere Kinder. Es gibt zwei *Zowi*-Dörfer. Dies hier (*Butuo*) ist das eine und *Diaple* das andere. // *Zowi* ist der Name für den Landstrich, auf dem die zwei Dörfer heute stehen.

// Die *Zowi*-Leute haben zwei Eigenschaften — wenigstens kenne ich zwei — *šlā kə*, sie sind manuell geschickt; sie sind alle sorgfältige Handwerker. Sie schnitzen, arbeiten in Metall und sie bauen schöne Hütten. Sie kämpften aber auch Kriege. Das ist es, was ich davon weiß.

// In *Butuo*? Sie sind große Krieger — aber sie sind auch Schnitzer. Sie tragen alle den gleichen Charakter. Unser Schnitzer von *Butuo* lebt heute in *Diaple*; es ist *Tompieme*. Wir würden zu ihm gehen oder ihn rufen, es hier zu tun, denn sein *šlā kə*, seine manuelle Geschicklichkeit, gehört in unser Dorf. // Auch *Tame* und *Si* sind unsere Kinder. Auch ihr *šlā kə* gehört hierher.

3,4. / Was machen Krieger heute? / O, das ist eine gute Frage. Da es hier keinen Krieg mehr gibt, so kann man nur noch eins machen: man schaut nach Geld aus. Nun, seit die *Qui* das Kämpfen verboten haben, da machen wir große Reisplantagen und rechten vor Gericht, um eine Anlage zu

gewinnen. Wir reden so, so daß wir das Geld unseres Gegners durch das Gesetz bekommen.

// Die *Zowi* stammen nicht aus diesem Landstrich. Sie kommen aus *Njorle*. Alle *Njor* kommen aus *Njorle*. Ich weiß aber nicht, wo *Njorle* wirklich liegt.

// *Gbäa* war der erste Vater, der das Dorf hier gebaut hat. Seine Nachkommen leben hier.

// Ursprünglich hieß *Butuo Gbäaplö*, Gbäas Dorf. Aber weil sie Krieger waren, nannten sie den Ort *Butuo*, Flinte Hügel. Das war der Name, der das Dorf bezeichnen sollte. // Es gab Flinten auch in der alten Zeit, aber eine Flinte war kein gewöhnliches Instrument. Nur besondere Leute hatten eine Flinte. *Njanga*, der Sohn von *Gbäa*, war ein fürchterlicher Krieger. Er tat nichts als kämpfen. Er veränderte den Namen der Siedlung in *Butuo*.

3,5. Zu der Zeit, als Hitler (*Hidla*) in Deutschland (*Dsemani*) furchtbar kämpfte, gab es für uns keine Möglichkeit, Stoffe zu erhalten, Kleider wurden selten, weil es Krieg war. Bis zu dieser Zeit wußte ich nichts vom Weben. Eines Tages brachte es Gott *Xra* in meine Gedanken und sagte: „Wenn du dieser bestimmten Beschäftigung nachgehst, dann webst du.“ Ich begann, mit Baumwolle zu arbeiten. Als ich genügend Faden gesponnen hatte, spannte ich ihn aus und webte. // Nein, für mich gab es keinen Lehrer. Ich tat es mit *Xra*.

Ein bestimmter junger Mann, den man *Dü süo* nannte, war ein Weber. Aber sein Weben war nicht besser als meines. Ich rief ihn. Diese Webrolle *krä gə*, „Geschirr Kopf“, hier wurde mir von Gott gegeben. Ich habe sie nicht gemacht.

Dü süo bereitete den Faden für mich und zog ihn auf den Webstuhl.

// Alle Gewebe, die ich für Großhüptling *Tuassama* gemacht habe, trägt dieser nur bei besonderen Gelegenheiten.

// Vor nunmehr 12 Jahren habe ich aufgehört zu weben — also im Jahre 1950.

// Von *Hitler* hörte ich, als ich in *Monrovia* war, aber auch damals, als Krieg war, damals, als ich das Weben erlernte. Denn ich trug regelmäßig meine Stoffe nach *Monrovia*, um sie dort zu verkaufen. Die *Firestone*-Arbeiter kauften sie besonders gern.

// Nun, was mich „weich“ im Weben machte, das war, daß Qui so viele Stoffe hierherbringt, und die Leute unsere Gewebe nicht mehr wollten. Aber ich würde jederzeit weben. Auch jetzt. Wenn Du etwas bestellst, so weben ich wieder.

// O, ja, wir haben noch Hoffnung, denn die jungen Leute sind an den hier gewebten Stoffen interessiert; aber ich kann nicht sagen, wie weit sie mit ihren Interessen gehen. Immerhin sagen sie: „Es sieht schön aus.“

// Meinen Faden bekam ich von der *Elfenbeinküste*.

4. Bla

4.1. Ich habe dir nichts zu erzählen. Das einzige auf der Welt, von dem ich etwas verstehe, ist das Tanzen. Mit dem Tanzen und Spielen wuchs ich auf. Deshalb bin ich auch heute noch ein guter Trommler.

Als ich jung war, gab es kein Fest, zu dem ich nicht als Trommler aufgefordert worden wäre. Ich prahle nicht, aber ich kann behaupten, daß ich der einzige erfahrene Trommler, Tänzer und Sänger in diesem Land bin. Ich bin das Haupt aller Musikanten, denn mein Können kennt jeder. Ein Spieler, der in das Dorf kommt, in dem ich gerade weile, muß von mir Erlaubnis zu spielen erhalten, sonst wird er nicht auftreten können. Auch heute tanze ich nach den Rhythmen aller Trommeln.

// Es gibt heute nur noch eine einzige Weise, das „Raphiakleid zu schwingen“. Die alten Tanzweisen, wie sie *Tame* zum Beispiel noch kennt, sind heute ausgestorben. — Die anderen Männer haben in ihren Tänzen oft meine Tanzschritt-Folgen nachgeahmt. Wenn ein Tänzer meine Schritte vorführte, so rief er laut aus: „Wenn wir jetzt tanzen, so kommt *Bla* im Tanz.“ Das sagte er, um meinen Tanz von den anderen Tänzen zu trennen.

// Ich tanze, denn ich habe gute Beine.

// Ich tanzte in den verschiedensten Dörfern: in *Butulu*, in *Dauba*, in *Buelle* und so fort. Doch bin ich ein Pflanzer!

// Ich tanze auch eine *gle*, Maskengestalt. Es war ein *Kagle*. Sie hieß *Gbã*, Hund. Dies war *gle*, Maskengestalt meiner Vorfahren aus *Buelle*. Nun gebe ich dir den Namen meines Trommlers: es war *Meli* aus *Njor Diaple*.

// Jetzt bin ich zu alt. Ich habe keinen Nachfolger. Ich kann die Maske nicht mehr mit gesammeltem Geist spielen. Ich hob die Maske auf, als ich jung war, weil mein Vater *Zinö* der *Zo* der Maskengestalt gewesen war.

// Eigentlich können *Ka gle*-Maskengestalten zu jeder Zeit auftreten. Aber mein *Kagle* war ein besonderer *Kagle*. Er trat nur bei besonderen Festen auf — bei Ziegenfesten oder Kuhfesten. Mein *Kagle* war eben der *Gunagle*, die Dorfbezirk-Maskengestalt, der *Kwo*-Sippe in *Buelle*. Diese Maske ist auch heute noch in meiner Familie. Meine Familie achtet auf sie. Ich bin traurig, daß ich sie nicht mehr spielen kann — aber es kann mir nichts geschehen, denn der Geist ist noch bei mir.

Wenn ich in mein Dorf komme, so darf ich mit dem *Kagle* auftreten, wann ich will und tanzen, solange ich will. Allerdings hängt das natürlich auch von der Burschengruppe ab, die mich begleitet.

4,2. // Die jungen Maskentänzer sind so gut wie die alten. Gutes Tanzen wird eben von guten Tänzern gezeigt. Auch in den alten Tagen gab es Tänzer, die als besonders gute Tänzer berühmt waren. Heute ist das genau dasselbe. Auch heute gibt es gute Tänzer — vor allem aber, weil die meisten Leute so armselig tanzen. Die Tänze der alten Tage dürft ihr nicht verachten, genausowenig wie wir die Tänze der heutigen Jugend verachten.

// Das Tanzen ist dasselbe. Aber sie benützen heute zum Tanzen viele Musikinstrumente. Die Tänzer werden heute vor allem von den großen Schlitztrommeln begleitet, wogegen wir nur die *tuy*-Trommeln benutzten — Trommeln, die mit der Hand anstelle eines Stöckchens geschlagen werden.

Ich bin das Haupt der Trommler. Ich kann gleichzeitig zwei Trommeln schlagen. Jeder Roder will mich zu sich einladen. So verdiene ich viel Geld und kann mich gut einkleiden.

Ich sehe auch heutzutage Geld, wenn ich auf dem Tanzplatz erscheine. Ich lebe hier mit einer Frau. Es ist eigentlich die Frau von *Gbäa*, aber sie lebt mit mir. Stammeshauptling *Meiame* ist mein bester Freund. Er besucht mich manchmal. Doch bin ich nur wegen dieser einen Frau hier im Dorf. *Buelle* und *Butulu* — das ist meine Heimat.

// Nein, *Gbäa* ist deshalb nicht böse auf mich. Wäre er ärgerlich, so wäre ich nicht hier — ich habe ihm ja immerhin beim Anlegen von mehr als zehn Pflanzungen geholfen!

5. David jelu

5,1. Meine Mutter stammt aus *Mabö*. *Jomi* war mein Vater. Er stammt aus *Gbäaple*. Meine Mutter war eine *ga je*, freie Frau, die bei ihren Leuten lebte, als *Jomi*, ihr Liebhaber, mich zeugte. Wir waren zwölf Kinder. — Ich war noch klein, als mein Vater nach *Blolila* ging. Meine Brüder brachten mich daraufhin nach *Danané* und gaben mich zu einem Mandingomann, der *Modipu* hieß. (Alle Zuschauer lachen.) Der Mandingo sorgte „rührend“ für mich: er stellte mir jeden Tag eine schwere Last auf den Kopf, und ich mußte sie weit tragen. Ich lebte längere Zeit allein mit diesem Mann. Meine Brüder kehrten nach *Mabö* zurück.

Eines Tages brachte mich der Mandingo nach *Kample*. Ich erklärte dort den Leuten: „Das Leben der Mandingo ist zu hart für mich. Ich will zu

meiner Familie zurückkehren.“ Ich wanderte in mein Dorf. Meine Mutter schimpfte mich. Sie sagte: „Warum, meinst du wohl, schickte ich dich zu einem Mandingo? Du sollst etwas Rechtes lernen. Und jetzt bist du davon gelaufen!“ — Ich erzählte meiner Mutter: „Ich bin von einem Dan-Mann gezeugt worden und auch meine Mutter ist eine Dan-Frau. Was hat es da für einen Sinn, wenn ich von meinem Dorf wegziehe und bei den fremden Mandingos bin? Ich kann nicht nach ihrer Lebensweise leben.“ — Meine Mutter erwiderte: „Wo immer du leben möchtest, geh dort hin und lebe dort. Dein Vater ist weggegangen und gestorben. Geh irgendwohin und lerne etwas, damit du dir deine Nahrung erwerben kannst.“

Mein älterer Bruder war ebenfalls nach *Dempie* gebracht worden. Als ich meinen Bruder nicht zu Hause antraf, zog ich aus, um ihn zu suchen. Meine Mutter sagte zu mir: „Du bist noch zu klein, um alleine so lange zu marschieren.“ Aber ich ging als Träger nach *Saniquellie*. Dort lebte ein gewisser Soldat, der sich für mich interessierte. Ich arbeitete nur andert-halb Tage in *Saniquellie*, da nahm mich der Soldat in sein eigenes Haus und sagte zu mir: „Ich werde deinen Leuten schreiben, damit du bei mir leben kannst.“

Als meine Arbeitszeit in *Saniquellie* zu Ende war, erfuhr meine Mutter von dem Wunsch des Soldaten. Sie eilte zu dem Soldaten, denn sie wollte, daß ich wieder zurückkäme. Ich wanderte mit meiner Mutter in unser Dorf. Ich sagte zu meiner Mutter, daß ich meinen Bruder sehen wolle. „Da ich nicht heranwache, um meinen Vater zu sehen, muß ich wenigstens nahe bei meinem Bruder sein.“ Sie sagte: „*Wia*, die Fremde, Gebiet zwischen *Banga* und *Monrovia*, ist gefährlich. Es ist selbst für einen erwachsenen Menschen gefährlich, nach *Wia* zu reisen. Ein Bub wie du kann dort nicht alleine sein.“

5,2. In jenen Tagen war es tatsächlich noch gefährlich, nach *Wia* zu gehen. Der Soldat aber, der mich liebte, kam aus *Saniquellie* in mein Dorf. Er bat meine Mutter, sie solle mich ihm anvertrauen. Ich wurde dem Soldaten gegeben und ging mit ihm nach *Saniquellie*. Dort bat ich den Soldaten, er solle mich an den Ort bringen, in dem mein Bruder lebe. Doch der Soldat wurde nach *Belejala* versetzt. Wir lebten vier Jahre in *Belejala*. Dann zogen wir nach *Monrovia*; dort starb der Soldat bei einem Autounfall.

Der Bruder des Soldaten, in dessen Hut ich verblieb, war sehr grob und ungastlich zu mir. Ich sagte ihm: „Dein Bruder war gut zu mir. Weil du mich nun so schlecht behandelst, will ich in mein Dorf zurückkehren.“ Er sagte: „Das ist mir recht. Wenn du glaubst, ich würde dich nicht gut genug behandeln, so kannst du gehen.“ Ich erwiderte: „Da du eben

selbst zugegeben hast, daß du mich schlecht behandelst und da du mir zustimmst, daß ich gehen kann, so bringe nun den Besitz deines verstorbenen Bruders. Wir wollen ihn vor uns aufstapeln und dann unter uns teilen. Ich folgte deinem Bruder, weil er meine Eltern um mich bat. Ich kenne euch, die Leute, zu denen dein Bruder mich gebracht hat, nicht. Deshalb bist du für mich verantwortlich. Du mußt meine Reisekosten tragen. Wenn es dir recht ist, geleite ich mich selbst nach Hause. Du mußt mir nur das Fahrgeld geben.“ Er weigerte sich, das zu tun; deshalb beschwerte ich mich bei der Polizei. Durch meine Anzeige wurde er abgeurteilt und für schuldig empfunden.

In diesen Tagen war Bargeld noch selten. Die *Qui* befahlen, daß er mir 28 Dollar in bar auszahlen müsse, daß er mir zusätzlich 23 Teller, 6 Hosen und 7 Hemden aus dem Nachlaß des Soldaten geben müsse. Als man mir all diese Sachen ausgehändigt hatte, wurde der Bruder des Soldaten eingesperrt. Ich schickte die meisten Sachen an meine Mutter. Zu dieser Zeit wußte meine Mutter nicht, wo ich war und ließ nach mir suchen. Als sie dann vom Tod des Soldaten hörte, dachte sie, ich sei auch ums Leben gekommen.

Meine Mutter war dann aber sehr froh, als sie die Stücke, die ich ihr schickte, erhielt. Da wußte sie, daß ich lebte. Einige Leute aus meiner Familie kamen nach *Monrovia* und suchten mich. Überall waren Brüder in der Stadt, aber keiner fand mich. Ich aber ging nach Hause und sah besser als all die anderen Söhne meines Vaters aus.

5,3. Die Söhne der Brüder meines Vaters wurden mir vorgezogen. Diese Männer waren auf mich eifersüchtig. Sie mißtrauten mir, weil ich bei *Qui* gewesen war. Sie befürchteten, daß ich vielleicht Häuptling über das Dorf werden wolle. Diese Brüder waren nicht Kinder der Mutter meines Vaters. Sie waren nur Brüder durch des Vaters Vater.

Eines Tages sagte meine Mutter zu mir: „Siehst du, das ist einer der Gründe, warum ich dich nicht gerne hier im Dorfe sehe. Geh in ein Dorf, in dem du sicher bist. Bedenke die Einstellung deiner Brüder und bedenke die Haltung deiner Väter.“

Nach dieser Äußerung brachte meine Mutter alle ihre Kinder nach *Lole*, dem Dorf, aus dem ihre eigene Mutter war.

Aber auch in *Lole* war mein Leben schwierig, denn alle Leute hielten mich für einen schönen Jüngling. Ich wurde für den schönsten Mann im Dorf gehalten. Die Schwierigkeit war aber, daß damals Burschen noch nicht mit Frauen schliefen. Ich sagte zu meiner Mutter: „Ich weiß, warum die Männer in diesem Dorf mich hassen. Sie meinen, ich sei schön und laufe ihren Frauen nach. Aber in Wirklichkeit weiß ich von den Geheim-

nissen der Frauen noch gar nichts. Ich will wegziehen und mich an einem anderen Ort niederlassen.“ — Ich zog auf die andere Seite des *Nuon-Flusses*. Ich wanderte dorthin, um mir ein paar Dinge anzuschaffen. Ich kaufte Stoffe und trug diese flußab. Dann nahm ich den Erlös zurück und kaufte schwarzen Faden, aus dem ich zu Hause Stoff weben ließ. Meine Mutter hatte mir noch weißes Garn gegeben, das sie selbst gesponnen hatte. Ich hatte diese Baumwolle mit den Kernen auf dem Markt gekauft.

Ein Mädchen, das wir *Bulla* nannten, war von *Kample*, wo ihre Eltern lebten, weggelaufen und zu mir gekommen. Sie war die Tochter von *Tiatu*. Bis zu dieser Zeit hatte ich noch keine Beziehungen zu einer Frau unterhalten. Den Ballen Stoff, der für uns gewebt worden war, gab meine Mutter an die Eltern des Mädchens.

5,4. Ich ging nach *Firestone* und ließ das Mädchen bei meiner Mutter zurück. Der Grund, warum ich schon so alt war und dennoch mit keinem Mädchen geschlechtliche Beziehungen gehabt hatte, war, daß ein bestimmter Geist mit mir war. — Später verließ ich *Firestone* und schickte meiner Mutter vierzig Dollar. Meine Mutter gab das Geld an die Eltern des Mädchens. Ich kehrte dann selbst zurück und brachte Gerät im Wert von sechzehn Dollar zurück. Meine Mutter gab einen Teil des Geräts und einige Stoffe an die Eltern des Mädchens.

Ich ließ das Mädchen bei meiner Mutter und wanderte nach *Saniquellie*, um Palmnüsse zu kaufen. Ich hatte noch immer keine geschlechtlichen Beziehungen zu meiner Frau gehabt. Ich hatte nicht das Geld, um die Nüsse für mich selbst zu kaufen; ich war beauftragt, Nüsse einzukaufen. Als ich noch in *Saniquelli* war, raubte ein Mann aus meiner Sippe das Mädchen. Meine Mutter sandte mir diese Nachricht und ich eilte nach Hause. Meine Mutter sagte: „Die Söhne deines Vaters haben deine Frau zu sich genommen und beschlafen.“ Ich erwiderte: „Laß das Mädchen bei dem Mann, bei dem es gerade ist. Ich kann mich doch nicht neben es legen.“ Der Grund für mein Handeln war, daß *dü*, Kraft, Geist, von meines Vaters Söhne auf mir lag. Dies *dü* war auf mich geworfen worden: ich mußte stets herumziehen und sie konnten meinen Besitz an sich nehmen.

Ich ging zurück nach *Saniquellie*, und als ich dort war, stellte das Mädchen sich dem Gericht. Ich mußte in mein Dorf zurückkehren und mir wurden vierzig Dollar zugesprochen. Mein *dü*-Geist quälte mich damals sehr, ja er zwang mich, seinen Namen zu verraten. Ich sagte den Namen des *dü*, der mir soviel Leid zufügte. Da begann auch der *dü* der Söhne meines Vaters, der außerdem noch bei mir war, mich mit seiner ganzen Macht zu quälen. Aber meine Feinde versuchten nun das Geheimnis meines eigenen *dü* zu enthüllen und zwangen mich dann zu einer Aussage,

da ich ja sowieso schon die Hälfte gesagt hatte. Doch hätte ich noch mehr gesagt, ich wäre gestorben.

Die Qual, die mir mein *dü*-Geist bereitete, war, daß er forderte, daß ich ihm meine Familie, meine Brüder und Schwestern zur Nahrung gäbe. Wäre ich in meinem Dorf geblieben, und der *dü*-Geist hätte meine Leute ständig gesehen, so hätte er mich andauernd aufgestachelt, sie zu töten. Deshalb gestand ich den Namen meines *dü*-Geistes. Die Mehrzahl meiner Brüder und Schwestern hatte ich aber dem *dü*-Geist bis zu diesem Zeitpunkt schon getötet. In jedem Monat, den ich in meinem eigenen Dorf verbrachte, mußte ich eine Person töten.

Als ich den Namen meines *dü*-Geistes verraten hatte, bereitete mir ein Mandingo ein Mittel, das den Geist von mir fernhielt. Ich habe dieses Mittel noch heute bei mir.

5,5. Da die Frauen meiner Väter mich liebten, ich ihrer aber nicht achtete, planten sie eines Tages mich durch *dü*-Zauber zu töten. Einmal war ich in den Wald gegangen, um Palmnüsse zu schlagen; ich war auf einen Baum gestiegen. Da kamen die Frauen als *dümä*, Hexen, und nahmen die Leiter von dem Baum, auf dem ich stand. Außer mir war nur noch meine Mutter mit einem kleinen Mädchen im Wald. Als ich meinen Arm ausstreckte, um einen Nußbüschel zu ergreifen, stießen die Frauen an die Leiter. Ich fiel auf die Erde und war ohnmächtig. — Das kleine Mädchen, das mit uns gekommen war, stand plötzlich still und sagte kein Wort mehr, denn es gehörte zu den Frauen. Meine Mutter hatte sich von den Bäumen entfernt und sammelte die heruntergefallenen Nüsse auf. Meine Mutter lief herbei und rief: „Was habe ich herunterfallen hören? Ich hörte zuvor keinen Schlag, der mir mitgeteilt hätte, daß ein Nußbüschel zur Erde fiel!“ Sie kam zu dem Baum, aber sah mich nicht, denn ich lag unter den Blättern. Überall um mich war Bewegung, die durch die *dümä*, Hexen, verursacht war. Ich lag am Boden, konnte aber nicht sprechen. Es war gut, daß an diesem Tag Markt war. Meine Mutter weinte und fragte das kleine Mädchen, was denn vorgefallen sei. Sie rief ständig: „Wo ist *David*?“ — Meine Mutter konnte mich einfach nicht finden. Endlich gelang es ihr, mich unter den vielen Blättern zu entdecken. Es war Trockenzeit und alles Wasser war verschwunden. Meine Mutter bat das kleine Mädchen wegzugehen und Wasser zu holen. Das Wasserloch war bei einem Fluß, der sehr weit entfernt war. Sie ging und brachte trübes Wasser zurück. Meine Mutter goß das Wasser über mich, und ich kam wieder zu mir. Meine Mutter versuchte, mich hochzuheben, aber es gelang ihr nicht. Einige junge Männer, die zum Markt eilten, kamen vorbei und

hörten den Ruf meiner Mutter. Sie bastelten eine Bahre und trugen mich in das Dorf.

5.6. Als ich im Dorf war, gruben sie ein tiefes Loch und legten einige Mehlbananen-Blätter hinein. Sie rieben meinen Körper mit einem Blättermittel ein und beerdigten meinen Körper zwischen Knien und Armen in diesem Loch. Sie legten schwere Stößelstangen quer über das Loch; auf diese Stangen stellten sich rechts und links Männer. Meine Beine und meine Arme waren ausgestreckt festgehalten. Nun entzündeten sie über der Erde ein großes Feuer, so daß mein Körper vor Hitze beinahe brannte. Doch gossen sie die ganze Zeit kühles Wasser über mein Gesicht und über meine Beine. Als das Feuer brannte, schmolzen die Medizinkräuter, die um meinen Körper gelegt waren, und mein Körper sog die Säfte auf. Als das Feuer diese Arbeit erledigt hatte, zogen mich die Leute aus den Blättern und rieben meinen Körper an den wunden Stellen mit Palmöl ein. Meine Rippen waren eingeknickt gewesen. Wenn ein Körper heiß ist, gehen die Knochen wieder auseinander, und die Rippen wachsen richtig zusammen. Ich war bewußtlos, als ich beerdigt wurde; aber als die Hitze des Feuers zu arbeiten und mein Fleisch und meine Knochen sich zu strecken begannen, erkannte ich mich wieder und schrie heftig. Später trugen sie mich aus dem Wald zurück und legten mich in die Veranda eines Hauses. Ich erholte mich.

5.7. Die meisten der Frauen enthüllten sich mir im Traum. Dies geschah, bevor *nä*, Rasiermesser, in das Land gekommen war. In der Nacht, die dem Unfall folgte, enthüllte sich mir ein Mittel, das ich gegen den Unfall benutzen müsse. Am folgenden Morgen sagte ich zu den Leuten, daß ich in den Wald ginge, um auf die Toilette zu gehen. Sie waren erstaunt und wunderten sich. Sie sagten: „Wie kann das sein? Du mußt doch große Schmerzen haben.“ Dies war die Zeit, als der erste Hahn krächte. Sie frugen, ob sie mich tragen müßten. Ich erwiderte: „Nein, gebt mir einen Stock.“ — Ich wandte in den Wald. Einige meiner Pfleger wollten mir folgen. Ich aber sagte: „Nein.“

Als ich im Wald war, kam ich bis zum Abend, zur Zeit des Holzholens, nicht zurück. Da suchte man mich überall; aber ich konnte nicht gefunden werden. Sie meldeten dies dem Großhäuptling *Mongru*. Man schlug die große Trommel, und alle Männer liefen in den Wald, um mich zu suchen. Die Männer waren von vier Helfern des Großhäuptlings begleitet. Zu ihrer Überraschung sahen sie mich nun aus der Brust eines Baumwollbaumes zurückkommen und am Dorfausgang stehen. Am meisten aber erstaunte sie, daß ich wieder so stark wie vor dem Unfall gewesen war. Ich hatte den Stock fortgeworfen, ich ging frei. — Es war ein glücklicher Tag.

Am Abend suchte ich ein schönes Tuch und begann mit den Leuten zu tanzen. — Als wir noch tanzten, hörten wir die Neuigkeit, daß ein neues *pə*-Mittel käme. Dieses Mittel sei ungeheuer stark. Kurz nachdem das Gerücht bei uns war, kam eine Person in unser Dorf und sagte: „Die Mitglieder des Bundes um das Mittel sind nun in *Kpeaple*, dem Nachbardorf.“ — Fünf Tage nach diesem Ereignis erschienen die *nä*-Rasiermesser-Frauen bei uns im Dorf. Es dämmerte gerade (morgens). Die Bundesfrauen initiierten sofort alle Frauen unseres Dorfes. Alle Frauen, die in meinen Fall verwickelt waren, wurden durch *nä*, Rasiermesser, bloßgestellt, denn vor *nä*, Rasiermesser, mußten sie ihre Tat gestehen. Sie sagten, daß sie mich hatten töten wollen. Es waren vier Frauen und zwei Männer. Meine Mutter bat den Häuptling, er wolle ihr doch bitte sagen, welche Handlungen sie gegen diese Leute unternehmen könne. Heute sei das ja nicht mehr wie in den alten Tagen, und es sei schwer, gegen Hexen vorzugehen. Alle Übeltäter wurden gefangen genommen und vor den Häuptling gebracht. Der Häuptling legte ihnen die Äußerung meiner Mutter vor. Er sagte: „Diese Frau klagt euch an, alle Wunden des jungen Mannes verursacht zu haben. Nun habt ihr euer Verbrechen schon eingestanden. Nehmt den jungen Mann und kümmert euch um ihn.“ — Sie sagten: „Wir haben unsere Tat eingestanden und werden niemals mehr *dü*, Hexerei, gegen den jungen Mann verursachen. Die Frau soll ihr Kind zu sich nehmen.“ Meine Mutter sagte, daß die Leute vierzig Dollar bezahlen müßten, denn sie hätte soviel ausgeben müssen, damit das Heilungsmittel hergerichtet wurde. Das Haupt der *nä*, Rasiermesser-Gesellschaft, verlangte ebenfalls zwanzig Dollar. — Diese Sache wurde dann unter uns geregelt, aber das Haupt der Rasiermesser-Gesellschaft erhielt die zwanzig Dollar.

6. Deabali

6,1. // *Gbo gbo*, Topf Schemel, heißt diese Arbeitsart (Treibtechnik), denn der Topf gleicht einem Schemel, solange er noch nicht ausgehöhlt ist. Die andere Arbeitsweise heißt *gbo flo*, Topf Wachs, weil hier wie mit dem Wachs Rollen gebildet werden.

// Wenn ich größere Gefäße herstelle, benütze ich *gbo gbo*, Topf Schemel, am Anfang. Aber ich beende die Töpfe fast immer mit *gbo flo*, Topf Wachs.

// Das nennt man *gbo buö*, Topf Wunde (Ornament).

// Ein *gbo fio*, ungebrannter Topf, darf von den Männern nicht berührt werden. Er bringt ihnen Unglück. Töpferei ist eine gefährliche Angelegenheit. Frauen haben nicht das *dü*, Kraft, das die Männer besitzen. Deshalb ist es besser für einen Mann, wenn er die Töpferei meidet.

// Ich kenne die Geschichte des Tones nicht — aber ich hörte, daß jene Männer, die Mittel besitzen, *gbo fio*, ungebrannten Topf, nicht berühren dürfen. Deshalb ist es für einen Mann besser, alle Töpferei zu meiden.

Sonst gibt es hierzu nichts zu sagen.

// Limonen sind das *täa*, Verbot, der Töpfe. Deshalb schicken wir die Kinder weg, wenn wir töpfern; Kinder spielen oft mit Limonen. Wenn ich Limonen berühre, kann ich nachher keine Töpfe anfassen. // Ja, Limonensaft dürfte ich trinken, aber das tue ich nicht. Bevor ein Topf gebrannt ist, berühre ich keine Limone, später schon.

// In der Zeit, die vor der Beschaffung des Tones liegt, schlafe ich nicht mit meinem Mann. Aber wenn der Ton in das Dorf gebracht ist, kann ich machen, was ich will. Wenn ich nicht so handle, wird der Topf mißlingen.

Eine Frau, die Menstruation hat, darf beim Töpfern nicht zusehen. Sie darf auch den Ton nicht aus der Grube nehmen. Tut sie es, so wird der Topf brechen. // *Xra* hat das so eingerichtet.

6,2. // Meine Töpfe haben kein besonderes Zeichen, aber die Leute werden dir sagen, dieser Topf ist von *Deabali*, dieser nicht. Es gibt zwei Merkzeichen für meine Gefäße: erstens mache ich meine Ornamente tiefer als andere Töpferinnen, und zweitens glätte ich meine Töpfe besser als andere Töpferinnen.

// Heute benötigen die Frauen viele Töpfe. In den alten Tagen hatten die Leute Töpfe gerne — jetzt haben die Leute sie wieder gerne. // Nein, einen Unterschied zu früher gibt es nicht. In der vergangenen Zeit kauften die Frauen kaum Töpfe, heute kaufen die Frauen wieder Töpfe. In Präsident *Tuma* (Tubman)s Zeit haben die Frauen die Töpfe wieder gerne.

// Der Ton, den du hier siehst, ist mir von verschiedenen Frauen gebracht worden, damit ich ihnen Töpfe herstelle.

6,3. // Ich habe keine Pflanzung. Aber meine anderen Frauen und mein Mann bestellen die Pflanzung. Wenn mein Mann und seine Frauen mir Reis bringen, so nehme ich ihn gerne an. Manchmal tun sie es aber nicht — dann ist es mir auch recht. Ich kaufe meine Nahrung dann eben aus den Töpfen. Ich kaufe meist den Reis nicht mit Geld, sondern mit dem Topf. Wenn jemand von mir einen Topf will, so kauft er ihn für den Reis, der in ihm Platz findet. Der Inhalt des Topfes ist der Wert des Topfes. // Diesen Gedanken habe ich von einigen alten Frauen.

// Ich habe meine Arbeit lieber als das Anlegen von Pflanzungen.

// Ich habe meine Nebenfrauen im Töpfern unterrichtet. Ich habe meinem Mann geholfen, sie zu kaufen. Deshalb respektieren sie mich.

// Hier gibt es keine Frau, die so viele Töpfe herstellt wie ich. Wie es in Diaple steht, weiß ich nicht. Aber es kommen viele Frauen von dort, um bei mir Töpfe zu bestellen.

// Das Palmöl schmiere ich auf den unfertigen Topf, weil es dem Ornament hilft, sich nicht zu bewegen. Auch glättet es die Oberfläche. Öl hilft den Ornamenten zu leuchten.

// Ich trage den Ring nicht. *Bomi*, mein Vater, stellte den Ring her. Mein Vater gab ihn meiner Mutter, denn auch sie war eine Töpferin.

// Beide Herstellungsweisen bewähren sich. Die einzige Gefahr ist, daß du ein *täa*, Verbot, verletzest.

7. Defā

7,1. Mein Vater ist *Demi*, der Häuptling von Diaple.

Meine Mutter, *Nao Jemie*, hat mich geboren. Als ich noch recht klein war, wanderte ich an die Küste, um bei Firestone zu arbeiten. Ich blieb dort sechs Jahre lang. Dann kamen die *Qui* und bauten die Straße ins Hinterland. Da zog ich zurück und legte hier meine Pflanzungen an. Mein Vater fragte mich: „Kannst du denn Wald roden?“ — Ich erwiderte: „Ich will mein Bestes versuchen. Auf eine andere Weise kann ich mir ja meinen Lebensunterhalt kaum verdienen.“ So begann ich, Reis anzupflanzen. Nach zwei Jahren Pflanzungsarbeit begann ich zu jagen. Zuerst versuchte ich die Schleuder — so erlernte ich es eben. Auch heute jage ich noch, aber nur noch mit der Flinte. Wenn ich auf der Jagd bin, lege ich häufig meine Flinte nieder und zapfe mir Palmwein von einer *Raphia*-palme. Auch damit verdiene ich manchmal ein wenig Geld. Heute baue ich Kaffee an — aber ich habe nur wenige Bäume, und die meisten tragen zur Zeit nicht.

// Nach dem Einsammeln der Samen trockne ich sie zwei Wochen lang, ich wende sie ständig auf der Matte. Später trage ich die Bohnen nach *Kample*. Ich erhalte von dem dortigen Libanesen für einen Sack Kaffee zwanzig Dollar. Manchmal habe ich Glück, dann gewinne ich von meinen 150 Bäumen zwei Säcke voll Bohnen. // Von dem Geld kaufe ich mir und meiner Frau Stoffe. Doch brauche ich auch für meine Flinte Munition.

// Meine Frau heißt *Sotà*. Sie stammt von jenseits des Flusses. // Ich heiratete sie, weil sie mir gut gefiel, als ihre Eltern mit ihr hier im Dorf auf Besuch gewesen waren.

7,2. // *Gonti* und *Demi* stritten sich um das Häuptlingsamt. *Gonti* aber hatte nur fünfzehn Leute hinter sich. // Bei der Wahl stellen sich die Leute hinter den, den sie zum Häuptling haben wollen. // Die Wahl war vor 1954.

// In *Butuo* wohnt eine Sippe. Nur die Leute, deren Vater Dorfhäuptling war, blieben hier, nachdem das Dorf niedergebrannt war. Der Häuptling kann ja sein Dorf nicht verlassen!

// Wieviel Häuser wir hier noch haben, weiß ich nicht.

// Wels und Huhn dürfen wir nicht essen. Ein *Däbome* sagte zu einem meiner Vorfahren, daß wir Kinder bekämen, wenn wir keinen Wels und keine Hühner essen würden. Es ist ein Verbot, das hilft, Kinder zu bekommen.

8. Deglö

8,1. Ein Weißer kam einmal hierher und er hieß *Belle*. *Manka gbobö*, mein älterer Bruder, tötete zwei Kühe für ihn. Er war der erste *Qui*, den die Leute in dieser Gegend sahen.

Die Mädchen leben heute anders als früher. In den alten Tagen trugen wir noch keine Stoffe, so wie das die heutigen Mädchen tun. Wir wußten nicht einmal, was „Stoff“ war. Die Art von Stoff, die wir trugen, war grob. Eine Frau konnte ein Stück Stoff haben. Und ging ihr Ehemann wohin, so lieh er es von seiner Frau, und dann war sie halt für diese Zeit ohne Kleidungsstück. Die roten europäischen Kleidungsstücke durften in den alten Tagen aber nur von *gɔ*, Leopardenbund, getragen werden.

Unsere Leute in diesem Gebiet haben schon seit jeher diese Art von Stoffen gekannt. Aber die *Dan* in der *Tapita*-Gegend trugen Rinde des *sia lü*, *Sia*-Baumes. Sie trugen auch *Raphiaschurze*. Wir erhielten Kleider lange vor den *Tapita*-Leuten. Aber Männer trugen damals einen *Raphiaschurz* aus zwei Teilen, einen für die Vorderseite und einen für die Rückseite; sonst trugen die Männer häufig Affenfelle.

9. Dekpene tado

9,1. Ich war noch sehr klein, als ich begann, in ein Tier zu gehen. Damals als ich im Busch war, kam einer unserer großen Männer, der auch im Tier war, in meine Heimat. Als er bei uns war, sagte ich zu mir: „Ich will mit *Jelu* gehen und mehr Mittel zur Verwandlung in ein Tier von ihm erhalten.“ — Er wurde dann mein Liebhaber, und eines Tages rannten wir zusammen weg. Wir kamen im Elefanten hier in *Diaple* an, denn wir reisten als Elefanten durch das Land. Ich bin ebenso Elefant, wie ich Wildschwein bin. Als mein Mann starb, sagte ich zu mir: „Ich will dieses Land nicht verlassen.“ — So blieb ich dann in dieser Gegend, wo ich auch heute noch meine Kraft nütze. Ich blieb in diesem Land, als euer Vater starb, weil ihr, seine Kinder, freundlich zu mir seid. Kommt man in ein fremdes Land und wird von den Leuten schlecht behandelt, so geht man

wieder. Aber weil ihr alle nett zu mir seid, bleibe ich. — Eines Tages sagte mir dein Freund, du wolltest „in das Schwein eintreten“. Ich schickte daraufhin eine Botschaft in das Dorf, du solltest kommen und mich beim Hacken beobachten, so daß du das Besondere siehst, das eine Schweine-Frau fertig bekommt. Du kamst aber nicht. Vielleicht war die Ursache, daß ihr zu der Zeit mit dem Schlangenbund beschäftigt wart.

9,2. Wenn *Mentua Sabö* mit mir streitet, so kämpfen wir nicht. *Mentua* ist nämlich ein Sohn von *Jelu*. Ich nehme dann meine Hacke und renne in den Wald — auch wenn es schon tiefe Nacht ist. Ich grabe dann die Knollen von *büö*, wildem Yams. Noch in derselben Nacht bringe ich einen großen Korb voll Yams zurück in das Dorf und stelle ihn vor *Mentua* hin. Ich sage: „Da du und ich nicht gekämpft haben, habe ich das vollbracht!“ Auf diese Tat hin läuft er — samt seiner Familie — aus Angst vor mir weg. Sogar Leute, die gar nicht in unseren Streit verwickelt waren, rennen davon. Ich sagte früher zu meinem Mann: „Jetzt ist mein Herz befriedigt, denn seit dem Augenblick, da ich nicht mit deinem Sohn gekämpft habe, habe ich Yamsknollen gegraben. Ich will Yams essen und nicht mehr streiten.“ — Immer wenn ich Streit bekomme und dann nicht kämpfen will, muß ich mein Herz abkühlen. Dazu grabe ich zum Beispiel ein Loch vor meiner Hütte — das ist eben die Arbeit eines Schweines.

9,3. // Das erste Tier, in das ich trat, als ich noch ein Kind war, war eine Rohrratte, die Reispflanzungen zerstört. Mein Vater *Jomi* war *glami*, Verwandlungs-Meister. Er war *gə*, Haupt aller Tierverwandler in *Dawaipie* (Tapita). Ich bin schon mit dem Gedanken, ein Tier werden zu können, gezeugt worden. Mein Vater hat mir später gezeigt, wie ich mich als Tier verhalten muß. Schon bevor ich geboren war, als meine Mutter noch mit mir schwanger ging, war ich im Tier, denn meine Mutter *Bosua* war auch im Tier. // Sie war wie ihr Mann im Elefanten. O, sie waren viel im Wald!

(Einwurf von *Gbäa*: Wenn wir jagten, sahen wir manchmal *Jomis* Elefanten. Er war wunderbar. Sein ganzer Körper war mit Regenbogen bedeckt und er hatte weiße Streifen an den Seiten.)

Meine Mutter übergab mir, als ich fortzog, folgende Äußerung: „Immer, wenn du mit *Jomi* als Elefant im Busch wanderst, bedenke folgende Anweisung: wenn dich *Jomi* wegen einer Sache rügt, so versuche sie nicht noch ein zweites Mal. Wenn du es noch ein zweites Mal versuchst, bringst du dich und ihn in Gefahr.“

Ich habe einen Bruder, der so alt wie du ist. Aber er ist nicht im Elefanten.

Jomis Elefant wurde im *Jaule*-Gebiet getötet. Es war in einem Sumpf in der Nähe von *Lepula*, der *blün* genannt wird. Ich lebte damals noch nicht hier und weiß deshalb sehr wenig von diesem Ereignis. Ich selbst kam nie in diese Gegend.

(Einwurf von *Gbüa*: *Lügbe Deabö*, der ein Meister des *sigba*-Hexenabwehrmittels ist, und sein Bruder *Düsi Deabö* töteten gemeinsam den Elefanten. Sie stammten aus dem Dorf *Blā* bei *Samopie* in *Duople*.)

Das ist lange her. Ich kam damals mit meinem Sohn hierher. Ich und mein Sohn wir waren im Bauch von *Jelu*. Als wir die *Dia*-Quelle erreicht hatten — die in Richtung nach *Butuo* nahe bei dem Dorf liegt —, spuckte *Jelu* mich und meinen Sohn aus. Der Pfad, den *Jelu* damals machte, ist so breit wie die Straße bei *Ban*. *Jelu* stürmte mit aller Kraft. Er warf jeden Baum um. Die Leute kamen von überall her, um den Pfad zu betrachten.

/ Wie war es mit der Freundschaft zwischen *Blo* und *Jelu*? / Das geschah in der Zeit, bevor ich hierher kam. Ich weiß hiervon nichts. *Blo* und *Jelu* waren viel zusammen. Sie waren immer im Wald.

Manchmal schickte *Jelu* mich als Elefanten auf die andere Seite des Flusses nach *Beadandu*. Es war gefährlich. Aber keine Flinte hatte Gewalt über mich. Ich habe keinerlei Ehrfurcht vor einem Gewehr.

9,4. Als ich hierher gekommen war, lebte ich viel im Schwein und stand im Wald. Es war damals ein Jäger im Dorf, der *Sagbeida* genannt wurde. Er war aus dem *Dule*-Bezirk. Als ich eines Tages in der Erde wühlte, schaute ich auf und sah, wie eine Flinte auf mich gerichtet war. Ich schaute ringsum und sagte: „*Sagbeida*, willst du auf mich schießen?“ *Sagbeida* zog seine Flinte ein. Er rannte weg, direkt in das Dorf zurück. Er ging sofort in *Jelus* Hütte und sagte zu meinem Mann: „Deine Frau und ich — zwischen uns lag heute eine harte Sache. Es geschah im Wald.“ Da nahm ich fünf Schilling und gab sie meinem Mann, der sie dem Jäger weitergeben sollte und dazu sagen mußte: wenn der Jäger wieder an diese Stelle im Wald käme und mich zu töten versuchen würde, so würde ich ihm seine Flinte zerbrechen.

Das war mein einziges Abenteuer mit *Sagbeida*, dem Jäger.

// Nein, ich war damals im Dorf. Aber ich fühlte mich dann krank und ging nicht herum: Mein Tierfleisch läuft, ich selbst bleibe ruhig.

// *Jelu* konnte beides. Aber meist war sein menschlicher Körper in der Hütte. Eine solche Person sieht dann wie ein kranker Mensch aus, denn er mag sich nicht bewegen. Aber er kann zum Beispiel essen.

9,5. // Wir können alles Jagdwild essen. Wir haben einen Spruch, der lautet: „Familie hat keinen Schwanz“ — selbst wenn du deinen eigenen

Bruder als Tier töten würdest, wir würden ihn gemeinsam essen, denn „Familie hat eben keinen Schwanz“.

Ich rief dich zu mir, damit du siehst, wie ich den Boden behacke. Ich werde dir dann meine Mittel zeigen. Bei mir ist das nicht wie in einer gewöhnlichen Gesellschaft, in die man aufgenommen werden kann, selbst wenn man gar kein *dü*, Kraft, hat.

9,6. // Seit dem Tode von *Jelu* habe ich mich überhaupt nicht mehr gewandelt. Ich behacke nur noch meine Pflanzung. Der Grund hierfür ist, daß keiner mehr da ist, der mich beobachten kann. Das Verwandeln ist außerdem zu gefährlich in dem hiesigen Riedwald. Heutzutage hacke ich nur noch mit meinen Mitteln die Pflanzungen. Ich bin dann kein Schwein mehr. Wenn ich meine Pflanzung hacke, sind viele Schweine rings um mein Feld. Mein Volk beobachtet mich. *Lolemä* ist auch im Tier. Als er in *Dawaipie* (*Tapita*) dem Bund beitrug, hatte er kein Geld, um für seinen Eintritt die nötige Summe zu bezahlen. Deshalb sagte er zu den Leuten, sie könnten ihm seine beiden Beine und seine beiden Arme lähmen. Das taten sie denn auch. Damals ging ich dann nach *Tapita* und sagte zu den Leuten: „Ihr wißt, daß ich in *Lolemäs* Dorf lebe. Warum straft ihr einen Burschen, der aus meinem Dorf stammt?“ Ich bezahlte für *Lolemä* und er wurde entlassen. Das einzige Übel, das aus dieser Zeit noch an ihm blieb, ist, daß er mit keiner Frau erfolgreich schlafen kann. Er ist aber dafür im *ganja*, Löwen. Ich streite eifrig, ihn zu heilen. // *Lolemä* ist noch zu klein, um Tiere als Tier töten zu können. Die Nahrung, die *Lolemä* im Wald zu sich nimmt, sind die Schosse der Raphiapalme.

// *Si* und *Same* sind ebenfalls *ganja*, Löwen. Alle großen Jäger müssen im Löwen sein.

// Ich habe dich schon seit langem beobachtet, aber du hast kein *dü*.

// Ich bin nicht mehr im Wald und weiß deshalb auch nicht, wer sich heutzutage verwandelt. Nun, du mußt erst zu mir kommen, bevor du das verstehen kannst. Du ahnst gar nicht, wieviele deiner Verwandten sich in Tiere wandeln! Eines Tages triffst du sie im Tier, und dann umarmst du sie und sagst: „O, wann seid denn ihr hierher gekommen?“

/ Wie erkennt ihr euch? / Ich kann das schon vom Gesicht eines Menschen sagen. Das siehst du an der Tatsache, daß ich erkannt habe, daß du kein *dü* hast und du mir auch nicht weismachen könntest, du habest *dü*. Wenn du *dü* besäßest, so würde ich das sehen.

(Dann umarmt sie mich, weil sie gehen will und sagt:)

Werde *bɔumä*, wohlhabender Mann, im *Qui*-Land und bekomme eine liebe, liebe Frau.

10. Demi

10,1. Ich erzähle dir, wie ich geboren wurde, und wie ich Häuptling von diesem Dorf wurde.

Ich bin *Demi*. Meine Mutter ist *Blüə*. *Blüə* ist in *Blontuo* geboren. *Blüə*s Vater war *Manduogej*. *Blüə*s Mutter ist *Kweije*. *Kpodi* war die Mutter von *Kweije*. *Kpodi* kam aus *Blole*. *Dewa* war die Mutter der *Kpodi*. *Tro* war die Mutter der *Dewa*. Dies sind die Namen meiner Mütter, an die ich mich im Moment erinnere. // Ja, das sind die Mütter, die geboren haben.

Mein Vater hieß *Dea*. *Pawoə* war der Vater des *Dea*. *Dude* war der Vater des *Pawoə*. *Njanga* war der Vater von *Dude*, *Gbəablūo* war der Vater von *Njanga*.

Dies sind die Namen der Väter, an die ich mich erinnere.

Ich wuchs in *Blontuo* auf. Als ich in *Blontuo* lebte, heiratete ich zwei Frauen. Von diesen zwei Frauen hatte ich fünf Kinder. Dieses sind die Namen der Frauen: *Südej* und *Mā*.

Die Kinder der *Südej*: *Woja*, *Duo*, *Dialü*, *Baka* — *Dow* und *Zaniwe*. Die Kinder der *Mā*: *Gǝkəwǝ*, *Zea*, *Glaɟ*, *Uepiemi*, *Diamo*, *Bukä* — das zusammen sind meine Kinder aus *Blontuo*.

Als ich nach *Diaple* kam, heiratete ich noch ein paar Frauen. Ich hatte viele Kinder mit ihnen. Das sind die Namen meiner Frauen: *Wokano*, *Sazü*, *Zolo*, *Gba*, *Zubǝ*, *Glaɟ*, *Diamonkwa* — *Bonzüa*. All diese Frauen leben noch. Dazu kommt noch *Nau*, die ich erst kürzlich gekauft habe. Von allen meinen Frauen starb nur eine, *Degǝzua*.

Folgendes sind meine Kinder:

Die Kinder der *Degǝzua* sind *Wea*, *Tropu*.

Die Kinder der *Wokano* sind *Bu* (gestorben), *Bopa*, *Tobo*, *Deglu*, *Towa*, *So*, *Mo*.

Die Kinder der *Zolo* sind *Deamo*, *Modi*, *Kwiawoda*, *Sou*, *Meawui* (gestorben).

Die Kinder der *Glaɟ* sind *Pomeja*, *Bassa* und das Baby *Xampo*.

Die Kinder der *Nau* sind *Noa* (gestorben), *Dupuo* (gestorben), *Dana*.

Das Kind der *Sazü* ist *Tuma*.

Die Kinder der *Gba* sind *Monti*, drei Knaben und zwei Mädchen, *Zubo*.

Diamonkwa hat keine Kinder.

Bonzüa hat folgende Kinder: *Gbəä*, *Depoti*, *Deli*, *Uono*. Zwei weitere Kinder starben.

Eine weitere Frau habe ich noch vergessen, *Jado*; sie ist aber tot. Das sind ihre Kinder: *Dubä*, *Kokoa*, *Koza*. Das sind alle Kinder der Toten.

Das waren die Namen meiner Frauen und meiner Kinder.

Als ich von *Blontuo* nach *Diaple* kam, war *Bonga* gerade hier Häuptling. Als *Bonga* alt war und sich zurückzog, gab er das Häuptlingsamt an *Uonlä*. Als auch dieser sich zurückzog, gab dieser mir sein Amt. — So wurde ich Häuptling.

// Meine Väter pflanzten viele Kolabäume. Es waren sehr viele Kolabäume. Ich sammle nun die Nüsse. Vor einiger Zeit war der Kolapreis sehr hoch. Wenn ich Nüsse verkauft und viel Geld dafür erhalten habe, bezahle ich mit der Summe sogleich den Brautpreis für eine weitere Frau. Der ganze Wald rings um das Dorf ist mit meinen Kolabäumen besetzt.

Ich vergaß vorhin eine weitere meiner Frauen zu erwähnen, sie heißt *Mala*. Aber vor wenigen Wochen lief sie mir davon. Sie hat ein Kind von mir, *Kode*.

// Ich pflanze manchmal neue Kolabäume.

// Nein, mit meinen Frauen habe ich nie Schwierigkeiten.

10,2. // Als *Uonlä* sich zurückziehen wollte, hatten wir hier im Dorf eine Häuptlingswahl. Es war ein junger Mann hier, der *Gonti* heißt. Er war einer der Kandidaten. Alle Leute im Dorf stimmten für mich, *Demi*. *Gonti* hatte nur sechs Leute hinter sich. Die Wahl ist von Stammeshäuptling *Meiame* vorgenommen worden. Dies war der Grund, warum ich Häuptling wurde, dies war der Gang, wie ich zum Häuptling gewählt worden bin.

// Weil sie mich gern hatten, wählten sie mich. / Warum? / (Lacht.) Ich würde es nicht zu mir selbst sagen, aber wenn ihr mich zum Sprechen bringen wollt: es war, weil ich einen guten Charakter habe. Ich strafe niemanden, der mir etwas Schlechtes angetan hat. Ich nehme niemandem etwas mit Gewalt weg. Ich belästige nie die Frauen anderer Männer.

(Einwurf von *Tame*: Das ist der allerbeste Teil von deinem Charakter!) (Lacht.) Etwas anderes: ich bin gastfrei. Ich esse nicht im Innern meiner Hütte. Ich esse im Freien, so daß alle Leute kommen können, um mit mir zu speisen. Ich teile gerne mit den Leuten. — Das ist alles, was ich über mich weiß, und was die Leute veranlaßt haben wird, mich zu ihrem Häuptling zu wählen.

// O, natürlich, denn das ist der Ehrgeiz eines jeden jungen Mannes. Jeder will Häuptling werden.

// *Gonti* hat schlechte Angewohnheiten. Eine seiner schlechten Seiten ist folgendes: wenn ein *Qui* in unser Dorf kommt, so wird er ihn veranlassen, die Leute zu belästigen. Er veranlaßt *Qui*, daß wir *Qui* Nahrung

geben müssen. Auch sammelt *Gonti* für *Qui* stets mehr ein als *Qui* fordert. *Gonti* läßt stets ein bißchen mehr hinzufügen und dieses „bißchen“ behält er dann für sich. Das lieben die Leute natürlich nicht, denn sie sind nicht reich.

// (Einwurf von *Lüa*: *Demi* gab uns bei der Wahl kein Geld. Wir wählten ihn, weil wir *Demi* gerne hatten und seine Art lieben, nicht, weil er uns etwas geschenkt hatte.)

Sogar die Frauen von *Gonti* wählten damals mich, *Demi*. Und die sechs Leute, die den *Gonti* wählten, hatten von ihm Geld bekommen, damit sie ihn wählen würden. Nur wegen des Geldes haben sie *Gonti* gewählt.

// (Einwurf von *Lüa*: *Gonti* hat zu wenig Häuser, er hat zu wenig Frauen, *Gonti* hat keine große Siedlung bei seiner Pflanzung. Besitz muß mit der Gastfreundschaft gehen!)

10,3. // Einer meiner Vorfahren war ein Fischer. Er hieß *Manduogej*. Durch sein Fischen wurde er berühmt und *boumä*, ein wohlhabender Mann. *Njanga* ist ein weiterer Vorfahre von mir. Er war ein besonders bekannter *boumä*, wohlhabender Mann. *Pawoä* und *Dea* waren gute Roder, sie pflanzten vor allem Kolabäume an. Kola machte sie zu *boumä*, wohlhabenden Männern.

// Ich habe eine Kaffee- und eine Reispflanzung. Wenn meine Kaffeebäume zu hoch gewachsen sind, schneide ich sie zusammen. Den Platz um die Bäumchen reinigen stets meine Söhne, und die Früchte sammeln wir alle zusammen; mein Sohn *Duo* überwacht alle Arbeiten auf der Pflanzung. // Ich bezahle ihn hierfür nicht. Wenn die Kaffeebohnen reif und enthülst sind, stelle ich einen Burschen hinter *Duo*, und dann verkaufen die beiden den Kaffee auf der anderen Seite des Flusses. Wenn *Duo* mir hundert Dollar zurückbringt, gebe ich ihm davon zwanzig Dollar — oder aber nur sechzehn, gerade soviel, wie ich in dem Augenblick will.

// Den Kaffee bekamen wir von der anderen Seite des Flusses. Wir haben dann auf ihn geachtet und seine Samen gepflanzt. Wir taten es an besonderen Plätzen, so wie es *Qui* gelehrt hat.

Auch in diesem Jahr, wenn die Pflanzungen gerodet sind, setzte ich frischen Kaffee. Ich pflanze alles zusammen — Reis und Kaffee —, aber im nächsten Jahr bleibt nur der Kaffee übrig.

// Kaffee trinke ich nicht gerne. Ich müßte ihn ausspucken, denn in ihm ist Zucker aufgelöst.

// Die Libanesen kaufen den Kaffee von uns. Wir bringen ihnen den Kaffee in Säcken. Was dann geschieht, weiß ich nicht. Meine Aufgabe ist es, den Kaffee zu den Händlern zu bringen. Das Weiterverhandeln ist dann nicht mehr meine Aufgabe.

// Ich weiß nicht, wie das ist. Wenn wir den Kaffee zu dem Händler bringen, wird er gewogen, und wir bekommen unser Geld. Das ist immer so.

11. Dialü

11.1. Ein Mann namens *Wato* kam aus dem Norden, aus dem Gebiet, das *dā* heißt. Er war ein *klō*, ein Konor.

Kejga jebō aus *Butuo* war damals ein Kind. Er war etwa so groß (Handbewegung, etwa 1,20 m). Er wanderte nach *Dā* und lernte bei den Konor, wie man webt. Als er dort war, durfte er tatsächlich das Weben erlernen. Aber dies war sehr schwierig. Da er es unbedingt erlernen wollte, mußte er seinen Körper mit den Narben der Konor, denen der *bo*-Gesellschaft, zeichnen lassen.

Als er zurückgekommen war, sagte er zu seinem Freund *Domi*: „Für die Weberei habe ich meinen Körper zeichnen lassen.“ — Die beiden bauten sich einen Webstuhl. Diesen Webstuhl habe dann später ich benützt. Zu meiner Zeit waren die beiden Männer aber schon tot. Der Webstuhl war doppelt: es waren zwei Webstühle damals in unserem Dorfbezirk aufgeschlagen worden. Bei der Arbeit schauten sich die beiden Freunde an. Sie webten zwei Monate *sobo*, gewebte Stoffe. Im dritten Monat aber starb *Kejga*.

11.2. Als *Domi* nun hier alleine webte, kam *Wato* im Dorf an. Er kam aus *klō*, Konorland. Er erklärte: „Keiner darf hinter einem Weber, der an seinem Webstuhl sitzt, vorbeigehen. Jeder Weber, der seine Fußritte bewegt, kann mit ihnen einen anderen Menschen töten.“ — Seit dieser Zeit wagte keiner mehr, hinter einem Weber vorbeizugehen. *Wato* erklärte den Leuten *Kejgas* Tod: „Wir Weber haben ein Gesetz: niemand darf hinter einem Webstuhl vorbeigehen. Die Person, die hinter einem Weber vorbeigeht, wird von dem Webstuhl angegriffen. Aber auch der Weber wird leicht von seinem Gerät angegriffen.“ — Das machte er vor allem dem *Domi* deutlich.

Als *Wato* den Webern das Gesetz befohlen hatte, ging er wieder weg und baute seine Pflanzung bei *Wato ji*, *Wato*-Wasser. Den eigentlichen Namen der Quelle sollst du deiner Schwägerin oder deiner Schwiegermutter nie nennen. Man darf den eigentlichen Namen nicht aussprechen. Er lautet: *zī gā ji*, Vagina-Knochen (Clitoris) Wasser.

Wato starb an diesem Ort. Sein Grab liegt heute in der Kolapflanzung des *Glopo*. Als *Domi* vom Tod des *Wato* hörte, war er gerade mit dem Weben eines Tuches beschäftigt. Es war ein *kpo pu*, ein großes weißes

Stück. Er zerschnitt das Tuch, das *glueten*, fünfzehnteilig war. Mit den fünfzehn Stücken Stoff hat man dann *Wato* bei der *Watoji*-Quelle beerdigt.

11,3. Als *Wato* starb, konnte ich noch nicht weben. Als ich dann zu dem Webstuhl ging und an ihm die Pedale zu bewegen versuchte, so war mir das kaum möglich. Damals war *Seka* ein Weber.

Obwohl ich durch dieses Tun dem *Domi* manchmal sein Tuch zerstört hatte, sagte dieser eines Tages: „*Dialü* wird einmal ein guter Weber sein.“ Die Ursache zu dieser Äußerung war folgende: wenn immer ich dem *Domi* den Stoff zerstört hatte, wurde ich von ihm verprügelt. Trotz alledem kam ich bald wieder zurück und setzte mich wieder neben seinen Webstuhl. Deshalb meinte er, daß ich echtes Interesse an der Weberei hätte. Ich war eben wirklich bestrebt, das Weben zu erlernen. Ja, ich wagte sogar, deswegen den *Domi* zu verärgern, indem ich immer wieder zu ihm zurückkam.

Eines Tages wurde die *Qui*-Madame, die Tochter des späteren Stammeshäuptlings *Blümi* aus *Blimiple*, in der Hängematte nach *Blole* getragen. Bei der Rückkehr sagte ich: „Kommt, wir gehen noch kurz auf die Pflanzung von *Domi*, dem Weber, um bei ihm zu essen.“ Als wir in seine Hütte kamen, fanden wir ihn todkrank auf dem Hüttenboden liegen. Seine Krankheit kam von einem Zaubermittel. Wir legten ihn in die Hängematte, in der wir zuerst *Deti*, die Häuptlingstochter, getragen hatten, und brachten ihn in unser Dorf. Aber in der Mitte der folgenden Nacht war sein Leben zerstört.

11,4. *Noa*, *Gbej* und *Sadie* sagten: „Unser Bruder starb am Weben. Er wurde nicht verhext, nein, er starb durch das Weben. Zeigt uns jemanden, der ihm im Weben nachfolgen kann.“ — *Gbej* sagte: „*Dialü* ist ein hartnäckiger Sohn des *Domi*. Immer, wenn *Domi* ihn schlug, weil er wollte, daß *Dialü* sich von seinem Webstuhl entferne, kam der Bursche wieder zurück. Wir wollen ihn aussuchen, daß er das Weben übernehme. *Domi* starb, als er für jemand ein Tuch webte. Er starb, als der Faden noch im Webstuhl eingespannt war.“

Weiteres Garn wurde von *Gbej* besorgt. Der Webstuhl wurde gerichtet, und ich wurde zum Webstuhl gerufen, um den Stoff fertig zu weben. Damals war der Leichnam des *Domi* noch nicht begraben. Sie setzten den Toten dorthin, wo *Glopos* Hütte heute steht.

O, ich wollte, alle Anwesenden von damals wären jetzt hier!

Ich war in meinem Haus, als all die Brüder des *Domi* den Webstuhl richteten. Aus allen jungen Männern meiner Familie — da waren *Duo*, *Glopo*, *Tagbö*, *Batua* und ich — wurde ich aufgefordert, an den Webstuhl

zu gehen. Der Tote hatte einigen Faden in dem *duaga*, Schiffchen, gelassen. Sie sagten: „Wenn *Dialü* den Faden aus dem Schiffchen verweben kann, dann ist er derjenige, der dem Toten folgen muß.“

Bevor ich an den Webstuhl gerufen wurde, hatten all die vorhin erwähnten Brüder sich an dem Webstuhl versucht. Aber sie alle zerstörten das Tuch. Zum Schluß schickten sie nach mir, denn ich war ihr jüngster Bruder. Als ich am Webstuhl saß, da konnte ich ihn wohl benützen. Wenn ich webte, konnten die Leute nach dem Schlag meines Schiffchens tanzen. Ich vollendete das Gewebe, bevor es Mittag war. Meine Familie begann zu schreien, da ich wie mein verstorbener Bruder zu handeln verstand. Ich arbeitete mit dem gleichen feinen Schlag wie meine Bruder *Domi*. Dann nahm ich das Gewebe aus dem Webstuhl und zeigte es der Familie. Das Tuch wurde zu dem toten *Domi* mit folgender Äußerung getragen: „*Domi*, dein Weben wird nicht verloren gehen. *Dialü* ist dein Nachfolger.“

Die Familie überreichte mir weitere schöne Geschenke, denn dies letzte Tuch gehörte nicht ihnen. Sie mußten es weitergeben.

Das zweite Tuch, das ich webte, war für einen Mann namens *Sejgie*. Als der Stoff im Webstuhl eingespannt war, brachte er mir das Mädchen, das dort neben der Türe sitzt. Ich gab ihm deshalb den Namen: *Krä lü*, Webstuhl-Holz.

11,5. *Goma* aus *Gomaple* stellte sich einst hinter mich und wollte mich behexen. Durch das *dü* des *Goma* konnte ich dann mein rechtes Pedal nicht mehr bewegen. Mein rechter Fuß war hart. — Ich war der beliebteste Mann aller Frauen hier. Als Mr. June hier Distrikt-Kommissar geworden war, da gab es hier keine bedeutende Frau, die nicht ein Tuch von mir gewollt hätte. Die Frauen sangen damals: „Für ein Tuch von *Dialü* würde ich mich von meinem Mann trennen.“

Eine solche Frau, die mich liebte, sagte mir, daß es *Goma* aus *Gomaple* war, der mich krank werden ließ. Als ich dies erfuhr, wanderte ich zu ihm; ich traf ihn in *Gomaple* und fragte ihn, warum er mir so mitgespielt habe. Er sagte: „Weißt du denn nicht, daß ich ein Mann aus dem Norden bin? Im Norden lernte *Kejga* das Weben. Als ich in euer Dorf kam, hast du dich nicht für dein Tun bei mir entschuldigt.“

Da gab ich ihm fünf *tamā*, Messinggeld, das wir damals benützten. // Es kam von jenseits des Flusses und war *Qui*-Geld. *Goma* zeigte mir daraufhin eine „Weber-Sauce“ und ein „Weber-Einlaufmittel“. Er enthüllte mir, daß beim Weben die kleinen Stoffteilchen, die in der Luft wirbeln, dem Weber auch in den Mund gelangen können. Dieses Einlaufmittel würde diese Teilchen wieder aus dem Bauch spülen.

// Nein, dieser *Goma* war nicht der Häuptling *Goma*.

Ich fragte ihn: „Wie kann ich mich gegenüber einem Weber ausweisen, der meine Überlegenheit nicht anerkennt? Zeig mir, wie du gegen mich handeln könntest.“ Da enthüllte der Mann seinen Körper, und ich sah, daß er ein echter Konor war; dann erklärte er mir das Zaubermittel, das in solchen Fällen anzuwenden ist. Ich habe das Mittel ausprobiert und gefunden, daß es wirksam ist. — Zu dieser Zeit zeigte *Goma* mir, wie wir andere Weber zu behandeln haben, wenn sie ihre Tätigkeit nicht entschuldigen. Über einen solchen Weber besitze ich eine Kraft, die seinen Stoff zerstört.

Mit dem Stoff, den ich webte, als mich *Goma* behexte, kaufte ich später die Tochter von *Sejgie*.

11,7. So wurde ich ein Weber. Ich wäre nicht erschrocken, wenn mich heute jemand auffordern würde, für ihn zu weben. Jeder, dem das Weben Schwierigkeiten bereitet, kann nach mir schicken. Ich werde es ihm dann ermöglichen, indem ich ihm alle Hemmnisse verscheuche.

Ich webte für den Stammeshäuptling *Bua* und für den Stammeshäuptling *Mongru*. Bevor ich an eine solche Stelle ging, erschien mir *Domi* im Traum. Er zeigte mir dann regelmäßig ein Mittel, mit dem ich gegen alle Weber aufkommen kann. — „Verlaß dich auf mich, wenn du an einem fremden Ort webst. Entschuldige dich bei keinem Weber. Ich werde stets nahe bei dir sein, wenn dich jemand zu behexen versucht.“

Wunu, die Mutter von *Wowoas* Frau *Marka*, lud mich zu ihrer Schwester *Sou* nach *Blole* ein. Ich sollte dort weben. Der Häuptling *Sauwie* schickte mir einen Kuhschwanz, um mich zu rufen.

Ich webte an einem Tuch. Ein bestimmter junger Mann aus *Bongle* kam, um mich zu versuchen. Als er zu mir kam, sagte ich ihm, daß ich niemandem erlaube, hinter meinem Rücken vorbeizugehen, wenn ich am Webstuhl säße. Als er das gehört hatte, stellte er sich hinter mich. Er sagte: „O, ich sehe! Du bist es ja gar nicht, der webt! Der *zu*, Geist, von *Bomi* webt für dich!“ Durch meinen Webstuhl wurde der junge Mann nun mit einer gefährlichen Krankheit beschlagen! Er starb noch in derselben Woche. Von diesem Tage an war der Name *Dialü sobomä*, *Dialü* der Weber, berühmt.

Ich bin am Ende.

11,8. // *Kejga* ging zu den *Klā*, Konor, als *Kwemendu* hier Häuptling war.

// Ich webte auch heute noch — allerdings nicht mehr die einfachen Tücher. Ich webte allerdings nur, wenn ich gerufen werde. Das letzte Tuch habe ich nicht vollendet. Es war *Medie*, der der Bruder meiner Mutter,

der Sohn des *Kwemendu* ist. Das ist nun acht Jahre her. Es war zu einer Zeit, die war, bevor das Dorf niederbrannte.

// Der Grund hierfür ist, daß heute überall Stoffe zu kaufen sind. Wenn du zum Beispiel nach *Ban* gehst, so erhältst du in jedem Laden Stoffe. Und das gleiche geschieht jenseits des Flusses. Aber in der Zeit des Distrikt-Kommissars *June* war es für eine Frau schwierig, einen Stoff zu erhalten. Sie bekamen ihre Stoffe nur von mir.

// Die alten Stoffe werden heute nur noch jenseits des Flusses von den Mandingo gewebt. Das kommt, weil diese Leute schon in den alten Tagen den dunklen Faden kannten und wir ihn damals von dort besorgten — ohne Zoll zu bezahlen. Nicht nur schwarzen, auch hellen Faden kauften wir von dort. Aber heute müssen wir in *Butulu* Geld bezahlen, wenn wir Faden über den Fluß bringen. Wenn du den Preis für das Material und den Zoll zusammenrechnest und dazu noch den Preis für das Arbeiten — dann wird keiner mehr deinen Stoff kaufen. Deshalb kaufen die Leute lieber den billigeren Stoff in *Ban*, als daß sie sich Faden jenseits des Flusses beschaffen.

// Früher bezahlten wir keinen Zoll. Früher hatten wir unsere eigenen Baumwollbäume. Aber als der *gān*-Faden aufkam, da wurden die Stoffe teuer.

Die Frauen haben die Fäden hergestellt. Wir bauen heute unsere eigene Baumwolle an. Die Frauen spinnen dann den Faden. Ein Eimer Baumwolle, die ungereinigt war, kostete damals ein Dollar. Früher kauften wir Baumwolle von unseren Nachbarn.

Wenn jemand einen Stoff bestellte, so brachte er seinen Faden zum Weber. Zu *Domis* Zeiten kostete ein *woa*, Lendentuch, zehn Cent — aber das war damals auch zehn Schalen Reis wert! // Heute kostet eine einzige Schale Reis zwölf Cent. In den alten Tagen war es eben schwierig, Geld aufzutreiben.

11,9. / Ist es mit dem Weben heute zu Ende? / Für das Weben habe ich noch eine Hoffnung, denn jede Frau scheint diese Art von Stoff zu lieben. Meist erlauben uns unsere Frauen nicht, alte Baumwollfäden wegzuworfen. Sie wollen auch weiterhin Baumwolle anpflanzen. Meine Frau sagte: „Unser Stoff ist besser als *Qui*-Stoff. Er sieht eindeutig schöner aus.“ Deshalb pflanze ich auch heute noch Baumwolle an.

// Nein, Faden wurde nie auf dem Markt verkauft — nur den schwarzen Faden bekamen wir von den Märkten jenseits des Flusses. — In den alten Tagen webten wir den weißen Faden, und wenn man noch eine andere Farbe haben wollte, so färbte man den Faden in *gla*, blau. Doch war in diesen alten Tagen das Blau-Färben nicht unser Handwerk. Später

brachten einige Kolanußträger dieses Verfahren aus dem Norden mit. Diese Leute hatten gesehen, wie Konor-Frauen den Faden blau färbten.

Domi zum Beispiel war unser Färber hier im Dorf. Doch durfte keiner sein Geheimnis sehen. Als er tot war, gab es nur noch eine Mandingo-Frau in *Bläa*, die Stoffe und Fäden blau färben konnte. // Hier in diesem Dorf kann keiner färben.

// Dem *Domi* bezahlte ich nichts. Sein Lohn waren die Prügel, die er mir verabreichte.

// Ich habe für sie (*Domis* Brüder) drei verschiedene Stoffstücke gewebt. Das vierte Stück verkaufte ich und wir teilten uns den Ertrag. Die ersten drei Stoffe erhielten sie und ich hatte nichts davon.

// Weil es gut ist, wenn man die Arbeit seiner Familie beibehält, lernte ich, mit Pfeil und Bogen zu schießen. Meine Vorfahren waren Bogen-schützen, und den alten Bogen meines Vaters besitze ich auch heute noch.

11,10. // *Kejga* ging in das *Klō*-Land, Konor-Gebiet. Wir wissen nicht, wieviel Jahre er dort war. Aber es ist sicher, daß er lange dort war. Es war sehr schwierig und gefährlich, dorthin zu reisen. Es war ein glücklicher Tag, als er zurückgekommen war — und auch das Webgerät mitgebracht hatte!

Wato war der erste Mann, der das Weben hierher gebracht hatte. Aber er war ein *Klō*, Konor. Er lehrte später auch *Domi* und *Kejga*. Er ermutigte *Kejga*, in das ferne Land, in *Watos* Heimat, zu wandern. Das ferne Land war eben das Land, aus dem die Sitte, Stoffe zu tragen, zu uns gekommen ist. // *Wato* hatte keine Kinder. Er war arm und lebte allein. Sein *dü*, Kraft, war auf ihm.

12. Duo

12,1. Eigentlich habe ich jetzt keine Zeit. Doch will ich dir jetzt kurz meine Geschichte erzählen und morgen damit fortfahren.

Ich bin in diesem Dorf geboren. Später wurde ich zu meiner Mutter Bruder geschickt. Dieser hieß *Diwui* und lebte in *Gomapple*. Wenn ich mit meinen Freunden spielte, durfte ich sie alle in meine Hütte zum Essen einladen. Hatte ich an einem Tag nicht genügend Freunde um mich, die mit mir aßen, so ging es mir schlecht. — Das erste Kleidungsstück, das ich trug, war ein Mandingo-Tuch. Ich trug es, als ich noch ein kleiner Junge war.

Doch als ich einige Zeit in *Gomapple* gelebt hatte, wollte ich wieder nach *Diaple* zurück. Doch mißbilligte die Familie meiner Mutter meinen Plan. Sie wollte mich nicht nach Hause gehen lassen. Die Leute meinten, es müsse jemand aus *Diaple* kommen, bevor ich losziehen könne. // Meine

Mutter lebte hier in *Njor Diaple*, aber das ist oft so — vor allem dann, wenn die Eltern der Mutter nicht genügend Kinder haben. In einem solchen Fall fragen sie ihre Töchter und deren Mann, ob sie ihnen nicht ihr Kind leihen könnten. // Das hat für das Kind Vorteile. Es lernt vor allem gute Manieren. Ein solches Kind lernt auch Weisheit. Wenn du mit deinen Eltern lebst, wirst du weniger gescheit, als wenn du mit den Großeltern lebst. —

Ich bestand auf meinem Vorhaben. Eines Tages sagte ich zu den Leuten: „Ich gehe zu meinem Vater und zu meiner Mutter zurück.“ Da gaben sie mir jemanden, der mich begleitete.

Wir kamen nach *Diaple*. Zu der Zeit war ich gerade fähig, zu spielen. // Ich konnte mit den anderen Kindern Spiele spielen. Nach dem Spiel, am Abend, werden die Mädchen dann von ihren Müttern Fleisch und Reis erbitten, um die Nahrungsmittel mir zu bringen. Die Mädchen hielten mich für den hübschesten Burschen im Dorf.

12,2. Meine erste Beschäftigung war das Trommeln. Das war das erste, was ich erlernte. Ich spielte alle Arten von Trommeln. Später war ich mit anderen Buben die *Geangle*-Maskengestalt; einige Zeit später begann ich zu singen. Dieser Gesang hieß damals *bala*. Hierbei wurde die Trommel mit der Hand geschlagen. Bei diesem Singen benützte ich *dama*, Sanduhr-trommel. Der Vorsänger spielte immer die *dama*-Trommel. — Doch nach einiger Zeit ließ ich auch das wieder fallen und wurde der Trommler für den Stelzentänzer, der hier lebte. Nach einigen Jahren gab ich auch das auf und wurde Trommler für andere Maskengestalten. Ich spielte zum Beispiel für die *Ngedi*-Maskengestalt.

12,3. Nach meiner Beschneidung ging ich nach *Firestone*. Ich begann, Gummi zu zapfen. Alles Geld, das ich bei der Kompanie verdiente, schickte ich nach *Diaple* an meinen älteren Bruder. Damals war es noch sehr schwer, zu Geld zu kommen. Deshalb zog ich bald von *Firestone* weg. Zu der Zeit — als ich zurückgekommen war — kümmerte ich mich noch immer nicht um Frauen. Mein ältester Bruder rief mich eines Tages und sagte: „Alle Frauen im Dorf lieben dich. Nimm dir noch heute eine Frau. Nimm meine älteste Frau und behalte sie, bis wir eine feine Frau für dich gefunden haben.“

Ich habe von dieser Frau ein Kind. Das Kind, ein Bub, heißt *Sanisa*. — Ich lebte einige Zeit mit dieser Frau. Als wir dann ein Kind hatten, war sie böse auf meine Freunde. Wenn meine Freunde kamen und mich zum Spielen abholten, war sie wütend und rief: „Wer mir *Duo* aus dem Hause zu holen versucht, mit dem beginne ich heftigen Streit!“ — Das alles tat sie nur, weil sie eifersüchtig war. Aber meine Freunde wollten

mich doch holen, um zu den Mädchen zu gehen! Ich wurde deshalb auf diese Frau ärgerlich, denn sie hatte nur im Sinn, mir alle Vergnügungen mit meinen Freunden abzuschneiden.

Deshalb lief ich bald wieder weg und ging nach *Firestone*. Ich schickte auch diesmal Güter an meinen älteren Bruder. Es sollte der Beginn eines neuen Berufes sein. Als ich zurückkehrte, brachte ich 24 Dollar mit, und mein Bruder hatte in der Zwischenzeit ebenfalls am Verkauf unserer Waren verdient. Er meinte, ich solle jetzt unseren kleinen Stand übernehmen. — Als ich damals zu meinen Eltern zurückkehrte, wollte keiner glauben, daß ich ein Sohn meiner Familie sei, denn ich war meinen älteren Brüdern und meinen Vätern in jeder Hinsicht gehorsam. Ich war nicht befriedigt, wenn ich nicht ganz und gar gehorsam gewesen wäre.

Auf dem Ringkampf-Platz hatten viele Burschen vor mir Furcht. Mein Bruder aber sagte: „Geh und ringe mit dem dort. Auch wenn er dich niederwirft — dein Fleisch wird nicht am Boden haften.“ Ich konnte mit dem Burschen ringen, und selbst wenn er größer als ich war, ich besiegte ihn.

Mein älterer Bruder hieß *Kluo*, und unser ältester Bruder war *Wunje*.

Als ich fähig war, Lasten zu tragen, mußte ich stets sehr schwere Sachen auf mich packen. Wenn immer einer meiner Brüder verreiste, ich wurde mit dem Gepäck beladen. Ich reihte dann alle Flinten meiner Brüder auf meine Schultern, ich band alle ihre Lampen um meine Hüften, und auf meinen Kopf hoben sie mir dann noch eine Kiste. Wenn wir an unser Ziel angekommen waren, schickten sie mich wieder zurück nach *Diaple*. Das taten sie manchmal sogar in der Nacht. Häufig sagte ich zu ihnen: „Ich habe Angst.“ Darauf sagten sie nur: „Geh, geh nur, es passiert dir schon nichts.“ In solchen Nächten geschah mir dann tatsächlich nie etwas. Am folgenden Morgen lief ich manchmal wieder in das Dorf, in dem meine Brüder übernachtet hatten.

Ich war einer der Söhne meines Vaters, die gerne *Qui*-Stoffe anzogen. Manchmal kamen nun die anderen, älteren Söhne meines Vaters und borgten sich meine Stoffe aus. Wenn sie diese dann wieder zurückgeben wollten, sagten meine zwei Brüder zu ihnen: „Ihr könnt die Stoffe behalten. Gebt sie nur nicht zurück. Sie sind als Geschenk gedacht.“ Wenn ich nun ärgerlich wurde, weil ich meine Kleider zurückhaben wollte, sagten mir meine Brüder: „Wir wollen ja nur, daß du deine nahen Verwandten liebst. Wir bringen dich nur in ein engeres Verhältnis zu ihnen.“

Als ich ein Kind war, konnte mich keiner besiegen. Wer es versuchte, der wurde von meinen Brüdern geschlagen. Keines der Kinder kam dann ohne Prügel davon. Ich selbst habe nie mit anderen Leuten Handel ge-

sucht. Die wichtigste Lehre, die ich von meinen Verwandten erfuhr, ist, wie man gerecht ist.

Als ich heranwuchs und den Marktstand hatte, kaufte mir mein Vater eine Frau. Ich beschloß, verschiedene Handelswaren kennenzulernen. Deshalb lernte ich Lesen und Schreiben. Ich brauchte dazu nicht in eine Schule zu gehen, sondern nur von Zeit zu Zeit meinen Freund *Wowoa* in *Gaple* (Missionsschule) besuchen. Dort lernte ich auch, wie ein Soldat marschieren.

12,4. Einmal war ich sehr krank. Das war, als ich von *Firestone* zurückgekommen war. Sie trugen mich nach *Butulu*. Mein Vater *Meiame* ließ mich zu sich kommen. Der erste *Däbome*, der mich behandeln sollte, verließ mich. Da betete ich zu Gott *Abi*. Als mich die Leute beten hörten, sagten sie: „Dieser Junge redet mit den *dä*-Geistern. Da gehn wir besser schnell weg.“ Als mich der andere *Däbome* von *Butulu* sah, meinte er: „Was können wir für einen Menschen tun, der im Sterben liegt?“ — Einige Moslems, die so weiße Haut wie du hatten (Hausa), sahen mich an und sagten: „Diesem Kind wird nichts passieren.“ Dann litt ich noch drei Monate an der Krankheit. In dieser Zeit schlief ich weder tags noch nachts.

Ich weiß noch genau, wie ich diese Krankheit bekam: *Diomā*, der Bote des Stammeshäuptlings *Meiame*, schlief mit mir in einer Hütte im gleichen Bett. Als ich eingeschlafen war, baten mich im Traum zwei Frauen um den Ring, den ich am Finger trug. Ich weigerte mich, ihn herzugeben. Ich hatte damals stets diesen Ring am Finger stecken. Die Frauen aber bestanden auf ihrem Wunsch, den Ring zu erhalten. Sie saßen auf einem Hügel. Als ich ihnen schließlich den Ring hinaufwarf, rollte er wieder zu mir herab. So geschah das mehrere Male. Ich warf den Ring dreimal hinauf, und dreimal rollte der Ring zu mir zurück. Ich sagte zu ihnen: „Mein Ring will nicht bei euch bleiben. Ich werde ihn euch nicht mehr geben.“ Ich nahm ihn wieder und steckte ihn mir an den Finger.

Diese zwei Frauen sagten mir: „Auf dem Pfad, auf dem du entlangschreiten wirst, wirst du Löwen begegnen. Diese Löwen werden wir sein. Wir werden dir Unheil zufügen.“ Ich antwortete: „Nun gut, ich muß jetzt scheiden.“ Als ich an ihnen vorbeigehen wollte, drehten sie sich um und liefen vor mir einher. Als ich ein Stück weitergegangen war, sah ich sie plötzlich wieder vor mir sitzen. Sie baten mich wiederholt um meinen Ring. Ich sagte: „Ich gebe ihn euch nicht.“ Beide sprangen nun auf mich, und wir begannen zu ringen. Wir warfen uns gegenseitig auf die Erde — aber sie schlugen mich nicht. Ich schrie auf und strampelte um mich, als das vor sich ging. *Diomā*, der Bote, weckte mich auf und sagte: „Warum

schreist du so?“ Ich erzählte ihm die ganze Angelegenheit. Ich sagte abschließend, daß ich nicht mehr in dieser Hütte schlafen wolle. Ich verließ die Hütte und legte mich woanders schlafen. Als ich weg war, begannen die Löwen den *Diomā* zu jagen. Doch nur eine Frau hatte sich diesmal gewandelt. Auch *Diomā* schrie. Er rief: „Tut mir das nicht an, was ihr dem *Duo* angetan habt.“ Am andern Morgen war ich krank.

12,5. So bin ich krank geworden. Als ich dann wieder gesund war, lehrte mich *Diomā* in *Butulu*, wie man Danschrift schreibt.

Wir lasen damals gemeinsam die Schrift „Weg der Errettung“. Er lehrte mich nur eine Woche, und dann konnte ich besser lesen, als er es konnte.

Das ist die Geschichte, wie ich Danschrift lesen lernte. Ich lehrte *Diomā* das gleiche Buch.

12,6. // Wie man einen Verkaufsstand führt, lernte ich flußab bei *Tapita*. Ich war einst zu einem Mann, der *Glā* hieß, gegeben worden. Als ich noch mit diesem *Glā* lebte, lehrte dieser mich, wie ein Stand zu führen sei. Das geschah, bevor ich einen eigenen Stand besaß. Ich lebte bei diesem Mann drei Jahre lang. Er sagte, ich solle noch länger bei ihm bleiben. Er wollte mir eine Frau kaufen, aber ich weigerte mich. Die Leute von *Diaple* schickten dann *Tamā*, meinen Bruder. Mit *Tamā* kehrte ich dann hierher zurück.

Ich begann eine Pflanzung anzulegen. Meine beiden jetzt verstorbenen Brüder waren keine eifrigen Pflanzler. Ich war deshalb für unsere Pflanzung verantwortlich.

Darf ich dir von meinen Brüdern erzählen? Mein ältester Bruder starb. Ich lebte deshalb mit dem nächstältesten Bruder, mit *Wunje*. Dieser wollte mich aber nicht einkleiden, wie er es mit den anderen Kindern getan hatte. Ich erinnere mich an ein Ereignis genau. Als ich zu ihm gegangen war und um ein Kleidungsstück bat, gab er mir (nur) ein Unterhemd!

Als ich das erste Mal von *Firestone* zurückgekommen war, überreichte ich meinem Vater, der mich nie hatte einkleiden wollen, zwei Dollar und eine Decke. Beim zweiten Mal schenkte ich ihm drei Dollar und eine Decke. Beim dritten Mal gab ich ihm in *Ban* sieben Dollar und beim vierten Mal gab ich ihm drei Dollar.

12,7. Madame *Diakā* überantwortete einst ihre Nähmaschine dem Stammeshäuptling *Meiame*, damit sie bei ihm sichergestellt sei. Als die Maschine in unserer Familie war, war ich stets bedacht, mit ihr zu arbeiten, denn ich wollte immer alle Sachen erlernen. Da das auch meinem Bruder gefiel, sagte ich zu mir selbst: „Gut, ich habe schon Erfahrung im Autofahren und in anderen Maschinen. Ich habe das Marschieren erlernt. Da ist es für mich das beste, auch diese Maschine benutzen zu lernen.“ —

Ich trat nun die Pedale, ohne die Maschine mit den Händen anzufassen. Mein Bruder sagte zu mir: „Ich weiß, du bist klug, und du erfassst schnell, was du lernen willst. Deshalb wird es gut sein, wenn du jetzt das Nähen lernst. Ich werde dir eine eigene Nähmaschine kaufen.“ — Mein Bruder kaufte mir Faden, und ich begann auf dieser Maschine zu arbeiten. Ich hatte damals keinen Lehrer, der mich gelehrt hätte, wie ein Stoff in Stücke zu schneiden ist, um diese später zu vernähen. Ich säumte zu der Zeit hauptsächlich Frauenstoffe und andere Tücher.

Meiame bekam 36 Dollar auf die Maschine von *Do*, dem Bruder meiner Frau, bezahlt. *Meiame* versprach dem *Do* die Nähmaschine. Später ging dann *Do* zu *Meiame*, um die Maschine abzuschleppen. Da sagte mein Vater *Meiame* zu mir: „Wenn du die Maschine willst, so gib mir die 36 Dollar, die ich dem *Do* schulde.“ Aus dem *Profit*, den der Markt mir eingebracht hatte, nahm ich die gewünschten 36 Dollar und gab sie dem *Do*. Wir behielten die Maschine.

Ich stand damals immer bei den anderen Schneidern, um zu sehen, wie diese ihre Stoffe in Stücke schnitten. Dann nahm ich mir einen Stoff aus meinem Marktstand und versuchte, eine Bluse daraus herzustellen. Dies war das allererste Kleidungsstück, das ich genäht habe. Das Geld, das ich anschließend an Blusen verdiente, belief sich auf drei Dollar — denn eine Bluse kostete fünfzig Cent.

Ich gab das Geld an meinen Bruder. Immer, wenn ich bereit war, nach *Firestone* zu gehen, benützte mein Bruder die Stoffe, die ich zurücklassen wollte. Manche verkaufte er auch. Wenn ich in *Firestone* war, schickte ich gewöhnlich viele Kleidungsstücke an die Frauen in unserer Familie.

Als ich wieder einmal nach *Butulu* kam, hatte *Diakā*, die Eigentümerin meiner Maschine, jemanden geschickt, der ihre Maschine wegtragen sollte. *Meiame* sagte zu mir: „Es tut mir leid, daß das Geld, das du mir vor kurzem gegeben hast, schon verbraucht ist. Nun kommt die Besitzerin der Maschine, um sie wegtragen zu lassen. Du mußt mir die Maschine geben, denn ich muß sie zurückerstatten.“ — Wir sagten zu uns: „Es ist unser Vater, und wir haben kein Recht, unser Geld zu fordern. Geben wir ihm die Maschine.“ Wir brachten ihm die Nähmaschine. Das einzige, was wir beanspruchten, war das Geld, das wir durch das Nähen gewonnen hatten. Dieses taten wir zu dem Geld, das wir durch den Markt verdient hatten und kauften von dem ganzen Geldbesitz Erdnüsse. Diese pflanzten wir und ernteten wir. Diese neuen Früchte verkauften wir. Von dem Erlös kaufte ich eine Henne. Ich brachte das Huhn auf die Pflanzung der alten Frau *Jangei*. Das Huhn legte Eier und brütete diese aus. Es waren neunzehn Hühnchen und die Henne — das ergab zwanzig Hühner. Die Hühn-

chen wuchsen heran und wurden schließlich größer als die Henne. Da verkaufte ich all die Hühner und behielt nur die Glucke. Ich verkaufte die Hühner in *Ban* für je achtzig Cent. Von diesem Geld kaufte ich Waren. — Ich kämpfte hart, um eine eigene Nähmaschine zu erstehen! Ich nahm die Henne aus dem Dorf und schickte sie auf eine Pflanzung bei *Gomaple*. Dort blieb das Huhn und brütete noch zweimal. Im ganzen besaß ich nun fünfundzwanzig Hühner. Ich verkaufte diese Hühner zu verschiedenen Preisen. Einige kosteten neunzig, andere nur achtzig Cent. Ich kaufte Waren. Diese ließ ich dann hier in *Diaple* und ging nach *Butulu*.

12,8. Eines Tages gelang es mir, eine Flinte auszuleihen. Dies war die erste Flinte mit engem Lauf, die es hier gab. Ich jagte zum ersten Mal mit einer solchen Flinte. — All die Kinder meines Vaters sind Flinten-Jäger. Ich jagte längs den Ufern des *Nuon*-Flusses. Zuerst schoß ich einen Raubvogel — es war ein schwarzer Milan. Ich brachte ihn in das Dorf. Mein Vater sagte: „O, du wirst später ein guter Jäger sein!“ Am anderen Morgen kaufte ich mehr Munition. Ich tötete einen kleinen Affen. — Damals saßen die Affen noch dicht aufeinander. — Dann zog ich zurück nach *Diaple*, um mir eine eigene Flinte von meinem Markt-*Profit* zu erwerben. Ich kaufte mir dazu gleich noch ein ganzes Paket mit Munition. Dann warb ich mir ein paar Kinder an, die mir diese Waren nach *Butulu* tragen sollten. Ich nahm meine Patronen an mich und ging für einige Wochen auf die Jagd. Damals jagte ich in der Nähe von *Butulu*. Meine derzeitige Jagderfahrung ermöglichte mir, daß ich drei Affen schoß. Dann zog ich weiter in das *Niquäa*-Gebiet. Als ich in *Dimple* ankam, ließ ich dort mein Gepäck und ließ bei diesem auch die Kinder zurück. Diese sollten auf meine Sachen aufpassen. Ich hatte ihnen den Preis von jedem Stück Ware gesagt. Dann zog ich mit *Tuo*, der ein Jäger in *Dimple* war, in den Wald. Wir sahen bald ein paar Affen. Er versuchte, sehr vorsichtig auf die Affen zu zielen. Als diese den Jäger gesehen hatten, flohen sie. Trotzdem gelang es mir, einen aus dem Rudel zu töten. Dann kehrten wir in das Dorf zurück. Am folgenden Tag zogen wir wieder auf die Jagd; ich tötete einen Affen und einen Nashornvogel. Am folgenden Tag verließ ich das Dorf. Dies tat ich, da ich neben dem Jagen ja auch noch meinen Stand hatte. Das Verkaufen ging anderswo besser. Das Fleisch, das ich erlegt hatte, verkaufte ich neben meinen Waren.

Ich kam daraufhin nach *Flole*. Ich erlegte zwei Affen — einen Teil des Fleisches verkaufte ich, einen anderen aß ich mit den Kindern. Von *Flole* zog ich nach *Duople*. Dort tötete ich ein Perlhuhn und drei Affen.

12,9. Auf meinem Rückmarsch sah ich eine schöne Nähmaschine. Sie gehörte einem jungen Mandingo. Ich sagte: „O, du hast da aber eine schöne

Nähmaschine.“ Der Mandingo-Bursche erwiderte: „Diese Maschine gehört *Jimmy Sej*.“ Die Maschine war also gar nicht im Besitz des Jungen. Doch durch ihn erfuhr *Sej*, daß ich auf der Suche nach einer Maschine war. Als ich einmal wieder nach *Butulu* gekommen war, trat *Jimmy Sej* zu mir und sagte: „Du suchst eine Nähmaschine. Ich habe eine für dich. Ich benötige gerade Geld, um den Brautpreis für ein Mädchen zu bezahlen.“ Ich bat ihn, die Maschine untersuchen zu dürfen. Er sagte, ich solle ruhig zu der Nähmaschine gehen. Da ging ich mit dem Burschen und betrachtete die Maschine genau. Ich fand, daß sie gut war. Da fragte ich *Jimmy Sej*: „Wieviel verlangst du für sie?“ — Er meinte, hundert Dollar sei wenig. Ich sagte: „Nun, schade. Aber das ist für mich zuviel. Soviel kann ich nicht bezahlen.“ — „Wieviel kannst du denn ausgeben?“ fragte er mich. — Ich erwiderte, daß ich achtzig bis fünfundachtzig Dollar bezahlen würde. Das wäre wohl genug.

Die meisten meiner Freunde rieten mir, ich solle die Maschine nicht kaufen, denn ich lernte zu der Zeit ja noch das Nähen. — Ich schickte nach meinem Bruder und ließ ihm sagen: „Ich habe eine Nähmaschine gesehen und ich möchte sie gerne kaufen.“ Er antwortete: „Du hast die Erfahrung mit Nähmaschinen; wenn du glaubst, daß diese gut ist, so magst du sie auch kaufen.“

Ich erwarb die Maschine und schickte sie hierher nach *Diaple*. Dies ist die Maschine, auf der ich auch heute arbeite.

Als ich diese Maschine besaß, waren einige andere Schneider auf mich eifersüchtig. Als ich das erste Mal mit ihr nähen und die Form in den Stoff einsteppen wollte, weigerte sich die Maschine zu nähen. Ich wußte genau, wie man es mit ihr macht, denn ich war oft neben den Schneidern gestanden und hatte ihnen genau zugeschaut. Doch nach langem Reparieren arbeitete sie. Ich nähte mir mein erstes eigenes Kleid aus dunkelblauem Stoff. Es sollte für mich sein; würde es schlecht, so war das nicht schlimm, denn es handelte sich um meinen eigenen Stoff.

Als ich mit Nähen fertig war, war das Kleid zwar nicht schön — aber es war auch nicht mißraten.

Damals konnte ich noch keine Hemden nähen. Eines Tages stand ich neben der Maschine eines anderen Schneiders, der sich *Za* nannte. Das geschah hier im Dorf. Da legte ich meine Hand auf die fremde Maschine und ein Mädchen, das *Zə* hieß, ließ den Kopf der Maschine niedersausen und die Nadel zerstach mir den Finger. An diesem Tag konnte ich nicht mehr arbeiten. Erst nach vier Tagen war der Finger wieder hergestellt. Ich sagte zu mir selbst: „Die Liebe zu meiner Arbeit hat mich an der Hand verletzt. Ich darf die Arbeit nicht verlassen. Ich will beginnen, die

wichtigen Dinge zu tun. Ich glaube, ich werde ein Meister im Nähen sein.“

Ich nahm ein weiteres Stück Stoff und nähte es. Als ich an ihm nähte, meinten die Leute: „Wir glauben dir gerne, daß dies deine ersten Hosen sind!“ Aber von den zweiten Hosen sagten sie, daß sie nicht von mir wären — denn sie waren viel besser, als die ersten.

Zu der Zeit wußte ich noch nicht, wie ein Hemd zu nähen ist. Da verletzten sie jemanden, wie es das Mädchen vor einiger Zeit mit mir getan hatte: ich reinigte die Maschine und drückte hierbei die verschiedenen Knöpfe. Mein kleiner Bub saß auf meinem Schoß und wie er die Nadel langsam auf und nieder gleiten sah, versuchte er sie mit seinen Fingern zu fangen. Hierbei stieß die Nadel durch seine Hand. Er blutete. Ich aber wurde noch mehr bestrebt, Meister über die Maschine zu werden. Ich begann zu erlernen, wie Hemden genäht werden. Mein erstes Hemd schenkte ich dem Kind, das ich verletzt hatte.

So erlernte ich das Nähen von Hemden.

12,10. // Mein Bruder kleidete mich nicht, weil ich nicht mit ihm lebte. Ich reiste zu der Zeit herum, um in der Zukunft ein unabhängiges Leben zu führen. Hängt der Sohn von seinem Vater ab, weil er nahe bei ihm lebt, so ist er ihm stets untergeordnet. Wenn das Kind dann herangewachsen ist, so wird es sehr lange brauchen, bis es ein selbständiger Mann ist.

// Dies weiß ich nicht. Die zwei wichtigsten Eigenschaften meiner Familie sind das Herrschen und das Jagen. Im Herrschen folgte *Meiame* den Vorfahren, und im Jagen folgten alle Kinder den Vorfahren.

// Ich bin der erste Mann, der in meiner Familie mit Stoffen zu arbeiten gelernt hat. Deswegen schickten mich meine Leute zu fremden Leuten, um das Schneidern zu lernen.

// Von all den Dingen, die ich versucht habe, glaube ich im Schneidern das Gefundene zu haben, was am meisten Erfolg verspricht. Der Schneider, der von sich aus nicht genug Geld besitzt, kann aus seiner Maschine sein tägliches Leben verdienen. Ich habe nun so viele Kinder. Wenn ich all ihre Kleiderstoffe zu fremden Schneidern bringen müßte, so hätte ich viel Geld nötig!

12,11. // Die wichtigste Eigenschaft eines Schneiders liegt in seiner Kleidung, wenn er ausgeht, um außerhalb seines Dorfes an einem Fest teilzunehmen. Weiterhin fällt auf, daß er an den Fingern Blasen von der Schere hat.

Ein weiteres Gesetz, das mit den Eigenschaften der Schneider etwas zu tun hat, ist, daß alle Schneider zusammenhalten. Wenn ein Fremder einen

Schneider beleidigt hat, so wird kein anderer Schneider für diesen Fremden arbeiten, solange der gekränkte Schneider nicht zufrieden gestellt ist. Wenn ein Schneider ein Tuch bekommt, das Scherenspuren aufzeigt, so wird der Schneider dieses Tuch nie nähen! Wenn ein Schneider etwas benötigt, was die Leute ihm nicht zur Verfügung gestellt haben, so wird es ihm ein anderer Schneider borgen. Alle Schneider sind Freunde.

// Wir sind sechs gute und erfahrene Schneider hier im Dorf. Einen der Schneider habe ich unterrichtet. Im Dorf sind sieben Nähmaschinen. — Ich erhalte Aufträge von überall, aber keiner aus meiner Familie hat mir je einen Stoff gebracht! Sie tragen ihre Stoffe stets zu fremden Schneidern.

// Wir kaufen unsere Stoffe nicht mehr jenseits des Flusses, weil sie dort zu teuer sind. Früher waren sie auf der anderen Seite besser — aber teuer waren sie schon immer.

Zu Beginn unseres Gespräches erzählte ich dir, daß meine Brüder mich lehrten, mit allen Brüdern freundlich zu sein. Ich sollte ihnen zum Beispiel Kleider schenken. Ich will dir jetzt die Namen derjenigen nennen, denen ich Stoffe geschenkt habe: *Gunkwe* und *Winpie*. Diesem älteren Bruder schenkte ich ein *sonna*, Hemd, und später noch eine Hose, die ich von *Firestone* mitgebracht hatte. Ich fragte ihn, ob er sie mir abkaufen wolle. Er sagte: „Ich muß die Hose anziehen, bevor ich mich entscheide.“ Als er sie anhatte, bat ich ihn um das Geld. Er sagte, ich müsse noch warten. Als ich später wiederkam, war da mein Bruder *Wunje*, der noch älter ist. Er wußte, daß ich meinem Bruder *Winpie* eine Hose gegeben hatte und ihn nun bitten wollte, mir dafür das Geld zu bezahlen. Er rief *Winpie* und mich zu sich und sagte in meiner Gegenwart zu *Winpie*: „Du sollst *Duo* nichts bezahlen. Du bist sein älterer Bruder. Wenn er von einer Reise zurückkehrt und dir etwas gibt, so gehört es dir. Für Geschenke bezahlt man nichts.“

Goano war ein weiterer Bruder, dem ich Kleider gab. —

Als mein Bruder starb, war ich für seine Schulden verantwortlich. *Lüa Noabö* hatte gemeinsam mit meinem Bruder Geld besessen und davon Patronen gekauft. An meines Bruders Beerdigung wurden alle Patronen auf ganz törichte Weise verschossen. Mein Vater hatte befohlen, sie bei dem Begräbnis zu verschießen. Der Teil des Geldes, der *Lüa* von den Patronen zustand, belief sich auf 68 Dollar. Als *Lüa* kam, um bei uns die Schulden einzutreiben, half mir mein Vater nicht, das Geld zu bezahlen. Ich beglich dann allein die ganze Schuld.

Mæzo aus *Butuo* hatte meinem Bruder zwanzig Dollar geliehen. Als nun *Mæzo* zu meinem Vater kam, warf dieser ihn aus seiner Hütte. Als

er ihn aber von neuem bedrängte, schickte er den *Mazo* zu mir, und ich mußte alles Geld bezahlen.

Der ehemalige Schreiber bei Stammeshauptling *Meiame* hatte meinem Bruder neun Dollar geliehen. Ich bezahlte später diese Schuld. Zwei Dollar schuldete mein Bruder den Mandingo für vier Buschmesser. Ich bezahlte auch diese Schuld.

12,12. Ich bin heute verantwortlich für die vier Häuser meines verstorbenen Bruders, denn ich bezahle die Steuern für zwei der Häuser. Die anderen zwei sind unter der Verwaltung meiner anderen Brüder, die ebenfalls einige der Frauen meines Bruders haben. Ich besitze die meisten. Drei Frauen leben neben meiner ersten Frau, denn da lebt ja noch *Todie*, von der ich ein Kind habe. Mein älterer Bruder hatte auch schon einen Buben von *Todie*. Dieser Junge lebt heute in *Monrovia*. Ein anderer, älterer Bruder behütet heute *Todie*. Ich füttere dreizehn Kinder. Es sind dies die von meinem verstorbenen Bruder und meine eigenen. All die Schulden, die ich für meinen Bruder beglich, bezahlte ich mit eigenem Geld; ich brauchte mir keinen Cent zu leihen. Die Nähmaschine hatte mir geholfen, diese Schulden abzubezahlen.

Mein ältester Bruder starb am Husten. Der zweite aber war nicht krank. Plötzlich war er tot. Eines Tages sagte er: „Ich fühle mich krank.“ Da gab ihm ein gewisser *David Swallow*, der im Government Hospital arbeitet und der ein Mano ist, Spritzen, die dann den Tod verursachten. Er gab meinem Bruder nacheinander elf Injektionen. Und an diesem Tag wurde die Krankheit gefährlich.

13. Duo

13,1. / Bist du der richtige *Duo*? / O, ja! Ich bin der erste *Duo*, der dann als *Duo* der Schlangentänzer wiedergeboren wurde. Als dieser *Duo* starb, kam ich durch *Göatie* zurück. Für diese Frau war es schwer, mich zu gebären. Deshalb gingen ihre Leute zu einem *Däbome*. Der *Däbome* sagte, daß ich *Duo* bin, der mit den Schlangen-Mädchen aufgetreten ist. Wenn meine Mutter mich gebären wolle, so müßten sie mir alle meine Geräte aus dem Schlangentänzer-Bund bringen. *Bapu*, *Duos* Nachfolger, müsse vor der Hütte meiner Mutter mit seinen Leuten tanzen. Dann würde ich glücklich sein und käme aus meiner Mutter heraus.

Als sie meine Ausrüstung zu meiner Mutter getragen hatten, wurde ich geboren, und die Leute überreichten mir sofort meine Mittel. Ich empfang diese Mittel wieder, als ich noch ein Säugling war. Damals tanzten die Mitglieder meines Schlangengebundes um das Dorf. *Bapu* kam zu mir und sagte: „Werde ja nicht mehr krank, denn du kamst zu uns, um mit uns

zu tanzen.“ Er überreichte mir einen Cent. Er sagte zu mir, daß er mir alle Schlangentänzer-Mittel erklären würde, wenn ich so alt wie *Noa Betti* wäre. — Aber bis zum heutigen Tag hat er mir die Geheimnisse noch nicht aufgedeckt. Jedoch habe ich es nicht eilig, in ihren Besitz zu gelangen, denn noch bin ich nicht so alt wie *Noa Betti*.

Wenn *Bapu* spielt, geht er zuerst an das Grab, wo ich vorher beerdigt war und legt an diese Stelle ein paar Münzen. Dies tat er früher stets, wenn er in ein anderes Dorf zog, um dort mit seinen Leuten zu tanzen. In allen Aufführungen war er erfolgreich und wurde von den Zuschauern geehrt. Wenn ich am Platz erscheine, so überreicht er mir den Haken-Zauber. Das ist der Haken, den ich mir anfertigen ließ, kurz bevor ich starb.

Wenn *Bapu* viel Geld eingenommen hat, so überreicht er mir fünf oder zehn Cent und sagt zu mir: „Geh und kauf dir für das Geld Erdnüsse.“

Wenn er aus dem Dorf zog, ohne auf meinem Grab Münzen niederzulegen, so mißlangen ihm seine Tänze. Wenn er heute zu spielen beginnt, muß er das in *Diaple* tun, obwohl er in *Butuo* wohnt, denn erst muß er auf meinem Grab die Opfer niederlegen.

Als ich so groß wie *Go*, der Sohn der *Sej* war, fragte er mich oft, ob ich jetzt mit ihm und den Schlangenmädchen ziehen wolle, aber meine Mutter sagte dann immer: „*Duo* ist ein böser Junge.“

Dann aber sagte *Göatie*: „Nun, da du beschnitten bist, hast du auch Verstand. Nun kannst du mit *Bapu* ziehen.“ — Aber seit der Zeit, da mir meine Mutter das gesagt hat, ist *Bapu* nicht mehr aufgetreten.

Dies ist alles, was ich von mir weiß.

// Ich weiß nichts anderes.

14. Duo gbobö

14,1. *Goä* ist der Vater von *Gbo*. *Njor Metie* war die Mutter des *Gbo*. Wir sind die Nachkommen von *bou mä*, reichen Personen. *Mümi* war der Bruder der *Metie*, und mein Vater *Mümi* war der Häuptling dieses Dorfbezirkes und deshalb heißen wir *Mümi-no*.

Gbie war der Vater des *Mümi*.

Daß wir uns *Dea-no* nennen, kommt von folgendem: der Großvater von *Mümi* und der Großvater von *Dea* war der Vater von *Dude* und *Gbie*. *Deate* war der Name dieses Großvaters.

14,2. *Mümi* war ein Häuptling, und seine Schwester *Njor Metie* lebte unverheiratet mit *Mümis* Familie. Ein bestimmter Mann aus *Sonwie*, den man *Tä* nannte, sah besonders gut aus. *Mümi* traf diesen jungen Mann, der ebenfalls ein Krieger war. *Mümi* sagte zu dem jungen Mann: „Ich

habe junge Krieger gern, denn ich selbst bin Krieger.“ *Mūmi* sagte dem jungen Mann: „Du kannst meine Schwester *Metie* bekommen und ihren Brautpreis bezahlen.“ Dieses Gespräch fand in der Abwesenheit von *Metie* statt. Der junge Mann, *Tā*, sagte: „Ich stimme dir zu und nehme dein Angebot gerne an, denn ich suche gerade ein Frau.“

Der Mann bezahlte den Brautpreis noch am gleichen Tag an. Nachdem er gezahlt hatte, sagte er zu *Mūmi*: „Wann kann ich deine Schwester sehen?“ *Mūmi* sagte: „Ich will dir einen Zeitpunkt angeben. In zwei Wochen sollst du deine Männer zusammenrufen. Mit denen kommst du in eines eurer Dörfer auf der anderen Seite des Flusses, das *Njorle* genannt ist. Zu der Zeit werde ich meine Schwester veranlassen, dieses Dorf zu besuchen. Wenn sie in das Dorf kommt, magst du sie gefangen nehmen.“

Der junge Mann kehrte nach Hause zurück. Nach zwei Wochen rief er eine Anzahl junger Männer zusammen, die ihn nach *Njorle* begleiten sollten. Am gleichen Tag sagte *Mūmi* zu seiner Schwester: „Gehe bitte nach *Njorle*, um Schulden von einem Freund einzutreiben. Heute ist der Tag, an dem er, wie er sagte, bezahlen will.“ *Njor Metie* ging. Als sie in *Njorle* ankam, war das Dorf von *Tās* Leuten besetzt. Sie hatten sich versammelt. *Tā* sagte: „Dies Mädchen ist die Frau, die wir gefangen nehmen wollten. Für die habe ich schon den Brautpreis bezahlt.“ Da ergriffen sie das Mädchen. *Metie* fragte: „Was habe ich denn falsch gemacht? So könnt ihr mich doch nicht behandeln!“ Der Mann sagte: „Ich habe schon deinen Brautpreis bezahlt.“ — Die Taten der Leute in der alten Zeit waren sehr grausam! *Metie* war ja eine reiche Frau, so hätte eigentlich niemand sie kaufen können.

14,3. // Wenn du ein schönes, unverheiratetes Mädchen gefangen nimmst und ihre Füße in den Stock legst, wenn dann ihre Familie kommt und dich nach dem Grund deines Handelns fragt, mußt du sagen: „Ich liebe sie und ich will für sie den Brautpreis bezahlen.“ Diese Taten, die sich durch Wildheit auszeichneten, waren früher häufig. Früher war die Mehrzahl der Männer Krieger. Alle Häuptlinge waren Krieger. // Ein Häuptling, der in den alten Tagen als ein Dorf-Häuptling angesehen wurde, war ein grauhaariger Mann. Ein Mann wie *Demi* wäre in den alten Tagen *būmla*, ein gewehrtüchtiger junger Mann, gewesen. Aber heutzutage könnte ein jeder junge Mann ein Häuptling sein; und das ist ein großer Unterschied zu früher.

14,4. // Die Aufgaben eines Häuptlings von heute unterscheiden sich von denjenigen eines früheren, weil in den alten Tagen stets Kriegszeit war. Ein Mann, der das Haupt eines Dorfes sein wollte, mußte ein erfahrener Krieger sein, der die verschiedenen Aspekte des Krieges kennen-

gelernt hatte. Er mußte wissen, wie man einen Krieg beginnt. Er war es, in den die Dorfleute vertrauten, und wenn er etwas benötigte — so bekam er es, denn die Leute waren furchtsam und gehorchten seinem Befehl sofort. Wenn ein junger Mann wie ich die älteren Krieger, die so viel mehr Erfahrungen gesammelt hatten, gerufen hätte — keiner wäre gekommen. Was für Befehle oder Ratschläge könnte ich erfahrenen Kriegern geben, ich, der ich noch keinen einzigen Krieg mitgemacht habe? // Die Nachkommen von Kriegern haben Kriegerblut in sich und fühlen auch wie Krieger, aber sie sind zu ängstlich, um auch so zu handeln. Wenn zwei Parteien vor Gericht streiten, so greifen die Krieger wohl im Aufruhr zu den Waffen. Man hält die Männer dann fest und sagt: „Die Zeiten sind vorbei!“ Wenn heute dem Sohn eines Kriegers Unrecht zugefügt wird, so wird er zum Gerichtshof gehen und gegen den klagen, der versucht hatte, ihm zu schaden. So kühlt er sein Kriegerblut.

/ Wie noch? / (*Duo* denkt nach.) Das ist alles, was ich weiß.

14.5. *Tā* nahm *Metie* mit sich nach *Sonwie*. *Tā* war ein Krieger und ein Spieler mit Kaurischnecken. *Njor Metie* war ein hübsches Mädchen — schöner als alle anderen Mädchen in dem Dorf. *Tā* war ein starker, schwerer Mann und *Metie* hatte Angst vor ihm. *Tā* sagte zu sich selbst: „Alle meine Frauen haben mich nun verlassen und mein Freund von jenseits des Flusses gab mir ein besonders schönes Mädchen. Dieses schöne Mädchen will aber nicht mit mir schlafen. Ich werde zu einem *Däbome* gehen und die Ursache herausfinden.“ — Der *Däbome* sagte zu *Tā*: „Du wirst ein Häuptling wie dein Schwiegervater *Dea* werden.“ Der *Däbome* fuhr fort: „An dem Tag, an dem das Mädchen von der anderen Seite des Flusses mit dir auf derselben Matte liegt, wirst du ein Herrscher sein.“

Und er bereitete einige Mittel zu und gab sie *Tā*. Das Mittel war auf einem Hammer gemacht. Der *Däbome* sagte ihm, er solle den Hammer zwischen Feuerplatz und Hütteneingang legen. Wenn er so getan habe, solle er sich vor die Hüttentüre setzen, *Metie* rufen und ihr sagen, sie solle den Hammer, der zwischen Feuer und Eingang liege, holen. Wenn sie ihn bringt, solle er sie mit dem Ausdruck *Gbano* begrüßen. Von diesem Augenblick an würde sie mit ihm auf derselben Matte liegen.

Tā kam in sein Dorf zurück und befolgte genau die Anweisung. Er rief *Njor Metie* und sagte: „Bring den Hammer, der zwischen Feuer und Türe liegt.“ *Njor Metie* stellte keine einzige Frage; sie ging und hob den Hammer auf. Sie gab ihm den Hammer. *Tā* sagte: *Gbano*. Seit diesem Ereignis liebte *Njor Metie* ihn. *Tā* wurde jenseits des Flusses ein bedeutender Häuptling. Er und seine Frau, sie herrschten gemeinsam. Trotz all dem Besitz bekam *Njor Metie* kein Kind in diesem Dorf.

Nach dem Tod von *Tā* war *Njor Metie* noch nicht alt, sie war noch immer eine ansehbare Frau.

14,6. *Tā* hatte einen Sohn, den man *Goä* nannte. *Njor Metie* sagte zu diesem jungen Mann: „Nun ist dein Vater, der ein berühmter Häuptling war, gestorben. Es hat keinen Sinn, daß wir unsere Zeit in diesem Dorf verschwenden. Laß uns gemeinsam zu meinem Bruder gehen. Der ist auch ein Häuptling. Der empfing damals den Brautpreis von deinem Vater.“

Njor Metie brachte *Goä* in dieses Dorf hier. Sie sagte zu ihm und zu *Dea*: „Der Mann, dem ich von dir einst zur Frau gegeben wurde, der ist nun tot. Dies ist sein Sohn *Goä*. Ich habe ihn zu uns mitgebracht, damit er bei uns lebe.“ Als sie nun hier bei *Meties* beiden Brüdern lebten, bekamen *Metie* und *Goä* ihr erstes Kind, das sie nach *Tā* nannten. Das zweite Kind war *Bodäa*, ein Mädchen, das dritte *Gbo*. *Goä* und *Metie* wurden wieder reiche Leute, sie besaßen alles, was ein Herrscher besitzen sollte.

Als nun die Leute von *Saywie*, die Söhne von *Goäs* Vater, hörten, daß *Goä* reich wurde, schickten sie ihm ein Rasiermesser, das in den alten Tagen eine wichtige Botschaft anzeigte. Dies war die Aussage des Rasiermessers: „*Mümi* und *Dea*, wir ermächtigen euch, *Goä*, der mit der Frau unseres Vaters davongelaufen ist, zu töten.“ *Mümi* rief *Njor Metie* und zeigte ihr das Rasiermesser. Er sagte: „Das ist die Erklärung der Brüder deines Mannes.“

Njor Metie sagte: „Ich stimme der Erklärung dieser Leute nicht bei.“ *Mümi* und *Dea* sagten: „Wir können nichts tun, das du nicht für gut empfindest.“

Goä wurde nicht getötet. Er blieb im Dorf als *jə sə ka*, wohlsituierter Mann. Nun, daran kannst du sehen, daß die beiden Brüder der *Metie* reiche, starke Leute waren. Auch heiratete *Metie* in dem anderen Dorf einen reichen Mann. Ihr Sohn *Gbo* ist mein Vater — nun, daran kannst du sehen, wo wir, ihre Nachkommen, stehen. Wir stammen von zwei Herrscher-Familien ab.

14,7. // Reich sein hieß früher vor allem: viele Frauen zu haben. Ich sagte dir, daß ein Herrscher erstens ein Krieger sein mußte; zweitens mußte er mehrere Frauen und mehrere Söhne und Töchter, und somit genügend Leute haben, die bei ihm lebten. Dann folgte sein Besitz — Güter wie Kühe, Flintenpulver, *zə pə*, Gelbgußgerät, Kupferkessel, Schafe, Ziegen, Gewehre; doch ein besonders hervorragender Häuptling war ein Mann, der eine Kette für seine Hauptfrau hatte, oder ein Pferd reiten konnte. Diese Kette heißt *baga xro*. Der flache Teil hängt hier (er zeigt auf seinen Rücken) und der ganze Rest hängt auf der Brust herunter. Das flache Stück heißt *a gə*, sein Kopf. Solch eine Kette ist ein Gegenstand

für Reichtum (d. h. Zeichen für Reichtum), der von den Hauptfrauen getragen wurde. Es bezeichnet „herrschen“.

/ Warum auf dem Rücken das flache Stück? / Dies Teil ist der Kopf des ganzen. Es ist schwerer als das andere. Wenn es so getragen ist, so sieht es schön aus, denn wenn es so getragen wird, fällt die Kette zwischen den beiden Brüsten herab.

// Nein, keine Frau trägt heute noch so eine Kette.

// Nein, das war nicht üblich. Manche wollten ihre Töchter verkaufen, andere dagegen wollten aus Liebe zu ihrer Schwester sie nicht so weit wegziehen lassen.

// Nicht jeder Krieger war ein Spieler. Das Spiel war für einen Krieger natürlich etwas Feines, denn hierbei kommt es auf Mut an. Einige Krieger spielten deshalb, andere aber nicht.

14,8. / Was findest du, ist das wichtigste im Leben? / Ich will so reich sein wie meine Vorfahren. Ich kämpfe hart, um meine Herrschafts-Gegenstände zu bekommen. // Ich habe eine eigene Pflanzung. Ich treibe Handel. Ich gehe zu den verschiedensten Plätzen und schaue dort nach Geld. Ich kaufe Frauen. Ich sitze einfach nie nieder, ohne dabei an eine Geldverdienstmöglichkeit zu denken. Dies ist, wie ich Reichtum zu erwerben suche.

/ Was erwartest du vom Leben? / Mein größter Wunsch ist, so zu handeln und so zu sein, wie es meine Vorfahren taten, die in Reichtum lebten.

/ Was hast du vor mit dem Geld? / Einen Plan, der noch nicht ausgeführt ist — den soll man nicht erzählen; und weil das noch nicht in die Tat umgesetzt ist, spreche ich nicht davon.

(Einwurf *George Tame*: Er denkt an die Hexen. Wenn so ein Plan ausgesprochen ist, so können die *dü mä*, Hexen, dagegen arbeiten. Deshalb schweigt man besser.

/ Warum leben wir? / Wir leben für unseren Namen, für unseren Ruhm. Der wesentlichste Grund, warum ein Mann sich anstrengt, um reich zu werden, ist nur, damit sein Name berühmt werde. Reichtum muß sich mit der Liebe der anderen zu einem vereinen.

14,9. / Wer war bei der letzten Häuptlingswahl anwesend? / Stammeshäuptling *Meiame*, *Woja*, der Ex-Häuptling von *Butulu* und viele, viele Fremde. Darunter war zum Beispiel *Soma* aus *Banwie*.

/ Warum kamen all die Fremden? / Sie begleiteten den Häuptling.

/ Wer wählte? / Alle Leute vom Dorf — die Männer und die Frauen.

/ Habt ihr schon vor der Wahl gewußt, wer gewinnen würde? / O, ja — daß es *Demi* würde, war sicher.

/ Warum hast du *Demi* gewählt? / Weil er einen guten Charakter hat.

/ Gibt es eine Sippe, die zum Herrschen besonders geeignet ist? / Ich kenne die Ansichten der anderen nicht, aber für mich gibt es keine Familie, die nicht einen Häuptling stellen könnte. Ich würde vor allem auf seinen Ruf und auf seinen Charakter achten. Es wäre gleichgültig, woher er kommt.

/ Wer war *Demis* Gegenkandidat? / Es war nur *Gonti* noch da.

/ Wie gewinnt man eine Häuptlings-Wahl? / Kurz vor dem Wahltag muß man im Dorf bleiben und freundlich und gastfrei sein. So gewinnt man die Zuneigung der Leute.

/ Wie lange regiert ein Häuptling? / Wir wählen ihn ja nicht für eine bestimmte Zeitspanne. Ein Dorfhäuptling wird nicht für eine bestimmte Zeitspanne gewählt. Er zieht sich eines Tages zurück — oder wird entlassen.

/ Wer war der letzte Dorfhäuptling? / *Soutie*. Nach seinem Tod wurde die Wahl durchgeführt. Dazu brauchte man einige Jahre. *Demi* amtierte in der Zwischenzeit.

/ Wer bestimmte *Demi* hierzu? / *Soutie* starb in *Firestone*. Er hatte zuvor den amtierenden Häuptling vorgeschlagen. *Soutie* war ja wie *Demi* aus der *Butuo*-Sippe.

/ Was wurde damals darüber gesprochen? / Nichts.

/ Was tat *Gonti*, als er bei der Wahl nicht gewählt wurde? / *Gonti* war nicht verärgert. Er zeigte seinen Kummer nicht. Er hielt eine Rede, in der er sagte: „*Demi*, ich habe nichts gegen dich. Ich habe mich nur für dich gegen dich als Kandidat aufgestellt, damit du wirklich gewählter Häuptling bist. Ich bin dein Untergebener.“ *Demi* antwortete: „Wenn du das alles nur mit der Absicht getan hast, warum hast du mir das nicht vorher gesagt? Denn jetzt habe ich für die Wahl viel Geld hergeben müssen.“ — *Gonti* hatte kein Geld ausgegeben.

/ Glaubst du das, was *Gonti* gesagt hat? / Ja, ich glaube ihm schon, denn seit dem Wahltag hat *Gonti* nie irgendeine Rache gegen *Demi* ausgeübt. Ich habe nichts gegen *Gonti* — er ist ja mein Meister im Schlangenbund.

/ Warum hast du *Gonti* damals nicht gewählt? / Herrschen im Dorf ist etwas anderes, als Schlangenbund-Angelegenheiten zu beherrschen.

/ Hat *Gonti* euch Mitglieder vom Schlangenbund vor der Wahl zu beeinflussen gesucht? / *Gonti* hat mit den Leuten nie über die Wahl gesprochen. Damals waren ja auch noch nicht so viele Leute in den Bund aufgenommen wie heute.

/ Wer war für *Gonti*? / *Gontis* Frauen und zwei Personen aus dem *Dea-no*-Bezirk: *Mümi Danogbö* und *Njazis* Frau *Dea*.

/ Warum haben diese Leute *Gonti* gewählt? / *Njazi* ist der Schwager von *Gonti*. Deshalb war *Njazi* beschämt, als er die wenigen Leute sah, die für *Gonti* stimmten, und schickte eine seiner Frauen auf *Gontis* Seite.

14,10. / Was geschah nach der Wahl? / Sie gingen alle in ihre Hütten.

/ Was taten die Väter der Kandidaten bei der Wahl? / *Gontis* Vater lebt ja noch — aber er tat nichts. Er war nicht einmal anwesend.

/ Was geschah am Abend des Wahltages? / Gestritten wurde nicht. Jedermann wußte, daß *Demi* der Häuptling werden würde. Am Abend gab es ein großes Fest mit Tanzen und Spielen.

/ Trat eine Maskengestalt auf? / Nein.

/ Wer will nach *Demi* Häuptling werden? / Jeder will Häuptling sein. Da der Stammeshäuptling von unserer Familie gestellt wird, und *Meiame* nicht will, daß unsere Familie auch im Dorf herrscht, ist es ein fremder Mann. — Wir stimmten unserem Vater in diesem Gedanken bei. Das ist das.

/ Was war die Ursache, daß *Meiame* so urteilte? / *Meiame* sagte: „Wir wären selbstisch, wenn wir sowohl Dorfhäuptling als auch Stammeshäuptling sein wollten.“ — Deshalb kommen die Kandidaten bei allen Dorfhäuptlings-Wahlen aus der *Da-no*-Sippe.

/ Wer hat *Meiame* zum Stammeshäuptling gemacht? / Das weiß ich nicht.

/ Was ist besser — ein junger oder ein alter Dorfhäuptling? / Der Vorteil, einen jungen Mann zum Dorfhäuptling zu haben, ist, daß er englisch zu sprechen versteht und viel herumgereist ist. Vor dieser Art Mann hat *Qui* Angst. Denn ein *Qui* weiß, daß ein junger Häuptling sich ohne Furcht bei einer hohen Regierungsstelle beschwert, wenn ihm Unrecht geschieht. Dagegen hat ein alter Dorfhäuptling vor jedem *Qui* Angst. Ihm scheint alles, was *Qui* macht, „gesetzlich“, und da alle *Qui* wissen, daß ein solcher Mann mit seiner Beschwerde nie *aus* dem Dorf geht, gebraucht *Qui* alle seine Möglichkeiten.

14,11. / Welche Gewalt hat ein Dorfhäuptling? / Seine Gewalt liegt in der Tatsache, daß der Häuptling jeden Streit vor seinem Gericht entscheidet, bevor er aus dem Dorf wandern kann und vor den Stammeshäuptling gerät. Auch gehen alle Befehle des Stammeshäuptlings durch die Hände des Dorfhäuptlings. — Deshalb wollen einige *bou mä*, wohlhabende Männer, gerne Dorfhäuptling werden.

/ Ist das der einzige Grund? / Einige streben darauf zu, weil Herrschen über Leute einen Namen berühmt macht.

/ Welche Gewalt hat der Häuptling über seine Leute? / Wenn eines der Sippen-Oberhäupter ihm nicht gehorcht, kann er es absetzen und einen

anderen Mann an seine Stelle nehmen. Der Dorfhäuptling hat nichts mit den einfachen Leuten zu tun. Er belästigt sie mit nichts — außer, wenn es sich um *Qui*-Angelegenheiten handelt. Nur der Dorfbezirk-Häuptling verhandelt mit den Leuten.

/ Wer ist euer Dorfbezirk-Häuptling? / *Balo*. *Njazi* ist unser eigentliches Oberhaupt. Als er krank wurde, hat sich der ganze Bezirk gespalten, und unsere Leute verteilten sich so auf verschiedene Bezirke. Ich habe meine Sippe letztes Jahr zusammengerufen, und die Ältesten haben dann die Herrschaft des *Njazi* dem *Balo* übergeben. — Das haben nur die Ältesten, die über *Mūmino* regieren, ausmachen können: *Bāmoe*, *Njazi*, *Lüa* und *Balo*. — Heute gibt es somit *Deano* und *Mūmino*. *Deano* regiert *Gbäädä* aus dem *Dule*-Bezirk. *Mūmino* ist ein Bezirk für sich. Doch traten unserem Bezirk die *Lüa-no*-Leute bei, denn das sind heute nur *Kwiaka* und seine Brüder.

15. Duo Göatie

15,1. *Gōgobuebō* aus *Blimiple* gab seine Frau *Sumalekawa* an *Manduegej* in *Blontuo* für ein *gej bana*, Geldstück, das er für seine Hüttensteuer brauchte. Als der Steuereintreiber im Dorf war, hatte *Gōgo* das Geld nicht, um seine Steuern zu bezahlen. Deshalb verpfändete er eine seiner Frauen für *gej bana*, Geld, das damals die Hüttensteuer war. // *Gej bana* sah wie eine Dollarmünze aus. Eine Palme war darauf abgebildet.

Sumale starb, als sie bei *Manduegej* lebte. *Manduegej* starb ebenfalls. *Deti*, der Sohn des *Gōgo*, kam nach *Blontuo*, um seines Vaters Frau auszulösen. Da gab *Go*, der Sohn des *Manduegej* mich an *Deti*, damit ich seines Vaters Frau ersetze, denn diese war bei uns gestorben.

Die Freiheit der Sklaven wurde im Land verkündet. Da ging *Go* zu *Deti*, um mich zu befreien. Ich wurde frei.

Sumalekawa und *Manduegej* hatten zusammen einen Sohn, den sie *Deasobuō* nannten. Dieser besuchte mich in der letzten Woche.

Es gab dann eine gewisse Frau in *Blontuo*, *Uonkuo*, die war von *Go* dem *Gwämendu* in die Ehe gegeben worden. *Mentua* ging eines Tages nach *Blontuo* und bat *Go*, er solle ihm die Frau, für die er einst anbezahlt hatte, übergeben. *Go* nahm *Uonkuo* — die er schon dem *Gwämendu* gegeben hatte — und überreichte sie *Mentua*. *Gwämendu* wurde wütend, als er das hörte, und machte es dem *Go* schwer, weil dieser ihn um eine Frau betrogen habe. Da gaben sie mich an *Gwämendu*, daß ich *Uonkuos* Platz einnehmen würde.

15,2. In meiner Jugend war mein erstes Vergnügen das Tanzen. Damals nannte sich der Tanz *jo*, Krätze. Ich war im *jo*-Tanzen sehr berühmt,

und meine Anziehungskraft veranlaßte *Gbo*, aus der Menge zu treten und meinen Mann zu rufen: „Ich überreiche dir ein *gej bana*, Geldstück, damit *Duo* die Freundin meiner Frau *Kwiza* werden soll.“ Mein Mann gab seinerseits dem Mann der *Kwiza* ein *gej bana*, Geldstück, und sagte: „Ich will die Angelegenheit allen Anwesenden unterbreiten. Wenn ihr Leute meint, daß das in Ordnung ist, so sollen die beiden Frauen Freundinnen werden.“ — Die Männer fragten die Anwesenden, ob wir beide schön genug seien, um Freundinnen zu sein. Alle Anwesenden stimmten zu. An diesem Tag wurden wir Freundinnen. Damals hatten wir beide noch nie geboren. Unsere beiden Hauptfrauen tauschten Geschenke aus. Sie tauchten eine Kolanuß in das Wasser und reichten sie sich wechselseitig. Sie sagten zu uns: „Von diesem Tag an sollt ihr Freundinnen sein. Wer gegen diese Bestimmung verstößt und in der Freundschaft schuldig wird, der soll nie gesegnet sein.“

Seit diesem Tag sind wir Freundinnen, und wenn eine von uns weit verreist ist, und die andere schickt nach ihr, so wird sie zurückkommen. Wir haben auch einen Freundschafts-Namen, mit dem wir uns wechselseitig rufen. Unser Name ist *Mäku*, ein vereinfachter Begriff, der etwa heißt: „Du und ich, die sich ähnlich sind, wie du und ich.“ Wir sind uns eben sehr ähnlich. Jeder nennt den anderen so. Auch Burschen haben manchmal solche Freundesnamen. *Bla* und *Bla* sind als Name für Männer beliebt.

Jo hieß der erste Gesang, den ich gesungen habe. Als nächstes folgte *bäblö*. Als ich *bäblö* sang, wuchsen meine Brüste. *Bäblö* ist das Lied, das von der *bä*-Schlitztrommel begleitet wird. *Bäblö* schließt viele Lieder ein. Als ich das noch sang, wuchs ich zur Frau heran. Wenn immer ich diese Lieder sang, empfang ich Ehrbezeugungen von meinen Zuhörern. Eines Tages ging ich mit meiner Freundin nach *Banwie*. Dort wählte uns *Kople* von *Banwie* aus allen *Diaple*-Mädchen und ließ uns auf eine Matte sitzen. Die Männer und Frauen des Dorfes gossen Palmöl über uns.

Zu diesem Spiel kam mein Mann mit nach *Banwie*.

Dies sind die Namen der Männer, die mich und meine Freundin ehrten: *Xraglübö*, *Wempie*, *Bou*, *Xrana*. Diese vier Männer sagten zu *Gwämen-du*: „Deine Frau sei unsere Mutter.“ Sie überreichten vier *zə gba wa*, große Gelbguß-Ringe. Diese wurden auf eine Matte gelegt, und ich stellte mich über sie, während die Männer mich mit Öl wuschen. Einer der Burschen legte sich flach auf seinen Rücken. Ich setzte mich auf seinen Bauch, spreizte seitlich die Beine ab. Mit jedem Bein stand ich auf ein bißchen Gelbgußgerät. Das Öl wurde dann über mich gegossen, und *Xraglübö* übergab meinem Mann ein *qui so wa*, ein großes importiertes Tuch, und

sagte: „Deine Frau ist meine Mutter. Wenn du mich in deiner Hütte siehst — es soll dich nicht stören.“

Bei diesem Tanz wurde ich zum ersten Mal schwanger und gebar später einen Sohn, der *Boumä* genannt wurde. Seit dieser Zeit ist *Xraglübö* immer mein Sohn gewesen.

Buŋa wechselte *bäblö* ab. Auch ich begann *buŋa* zu singen. Damals gebar ich *Maka*, meinen zweiten Sohn, der nach *Boumä* geboren wurde.

In meiner Jugend war ich eine Sängerin und eine Tänzerin. Damals gebar ich auch meinen dritten Sohn. Damals lebte ich in der Hütte meines Mannes, aber zum Singen hatte ich viele Reisen zu unternehmen.

Jakola wechselte *buŋa* ab und *jakola* ist noch heute mein Lied.

Neben *jakola* singe ich die Lieder des Schlangenbundes. Wenn immer ein bedeutender Mann hierher in unser Dorf kommt, so singe ich zu seiner Unterhaltung.

// *Jakola* kam von der anderen Seite des Flusses.

O, ich vergaß zu erwähnen, daß *kamara* die *buŋa*-Lieder und dann erst *jakola* die *kamara*-Lieder abgewechselt hat.

Mein Sohn *Duo* ist aus der *jakola*-Zeit. Ein *Duo*, der ein Schlangentänzer gewesen war, starb. Da sagte er: „Da *Duo* eine gute Sängerin ist und ich ein guter Schlangentänzer bin, möchte ich zu ihr gehen, weil sie singt.“ — Ein *Däbome* erklärte mir dies.

15,3. *Gbäa sigbona* sagte zu seiner Frau, als hier der Krieg zu hitzig geführt wurde: „Der Krieg unterscheidet die wichtige Frau eines wichtigen Mannes nicht von einfachen Leuten. Deshalb werden wir nach *Gäle* ziehen.“ Diese Frau war eine Kriegerin. Wenn ihr Mann kämpfte, war sie neben ihm am Eingang des Dorfes. Ihr gehörte ein Speer ihres Mannes, der *suakade* hieß.

Das Paar zog nach *Gäle*. Die Frau *Gba* sagte zu ihrem Mann: „Jetzt ziehst du aus, um ein Dorf zu gründen. Deshalb ziehe ich aus, um Kinder zu bekommen.“ — Beide gingen sie zu dem *Däbome* des Dorfes. — Ein Hakenstock wurde geschwärzt und der *Däbome* sagte zu *Gbäa*: „Wo immer dieser Stock einhakt, an diesem Ort sollt ihr bleiben und euer Dorf errichten.“

Jedem wurde für seine Wünsche ein Zaubermittel zubereitet, und die Eheleute machten sich auf den Weg. Sie schleiften den Hakenstock durch all die guten Gebiete hinter sich her, sie zogen über Hügel und Berge, aber der Haken verfing sich nicht. Als sie dann eines Tages an ein Stelle in einem sumpfigen Tal kamen, verfing sich der Stock und hakte in dem Unterholz ein. *Gbä* sagte: „Das ist ein närrischer Haken! — Wir kamen an so vielen schönen Stellen vorbei, und jetzt muß er sich ausgerechnet

in einem dumpfen und feuchten Platz verfangen. Ich will dieses Dorf *Blontuo*, närrischer Hügel, nennen.“

Gba war eine Tochter von *Tro gadiaduo* aus *Blole*. Sie sagte zu ihrem Mann: „Jetzt bin ich schwanger. Früher konntest du sehen, wie ich dir im Krieg geholfen habe — alles, was Aufgabe deiner Freunde gewesen wäre, habe ich getan. Geh jetzt in mein Dorf und nimm dir eine meiner Schwestern, damit diese mir hilft.“

Der ältere Bruder hieß *Lüa bimwa*. *Lüas* Haar war nicht geschnitten, denn dies war der Befehl seiner Krieger-*dü*, Geister. *Gbäa* bat den *Lüa* um dessen Tochter *Sokpie*. Er sagte, daß diese mit ihm kommen solle, um seiner schwangeren Frau zu helfen. *Kwäde*, die Mutter des Mädchens, weigerte sich und rief aus: „*Lüa*, du weißt wohl, daß Töchter reich machen! Aber du warst zu grausam zu meiner Tochter *Sokpie*. Stets, wenn du an deine Töchter Stoffe verteiltest, versagtest du einen deiner Tochter *Sokpie*.“ — Der Name *Sokpie* bedeutet soviel wie „Mein Herz ist nicht bei ihr.“

Gbäa bat die Frau *Lüas* erfolgreich mit einem Stoff. Er bat sie um ihre Tochter, da seine Frau schwanger sei.

15,4. *Gbäa* bekam einen Sohn geboren, den er *Kado* nannte. Dieser war der berühmte Krieger von *Blontuo*. Als *Kado* starb, bewegte sein zu-Geist sich wild im Wind, den Speer in der Hand. Als das Kind *Kado* geboren war, fragte *Gbäa* seine Frau: „Welchen Speer sollen wir dem Kind geben?“ — Seine Frau bestimmte, daß *wuta*-Speer dem Kind gegeben werden solle.

Als das Kind herangewachsen war, gaben sie ihm den *wuta*-Speer, den seine Mutter schon benützt hatte.

Gbäa erhielt von *Sokpie* ein Kind, das sie *Manduogej* nannten. Dieser *Manduogej* zeugte dann *Go*.

Duo aber war ein Sohn des *Gbäa*, der jüngere Bruder des *Kado*. Der Speer *suakade* wurde ihm gegeben.

Duo und sein älterer Bruder *Kado* waren berühmte Krieger. Beide starben nicht im Kampf. — Ein weiterer Name für *Duo* war *Duo baje*: manchmal ließ er sich nämlich von seinen Freunden mit einer Liane umschnüren. Das tat er, um seinen Feinden seine Außergewöhnlichkeit zu zeigen. Er hatte dann den Speer weggelegt und zerriß mit seiner Körperkraft in einem Ruck die Liane in viele Stücke.

Duo kämpfte mit seinen Händen! Er zerbrach im Kampf seinen Gegnern die Knochen.

Als er dann zum ersten Mal starb, ging er zu *Gü bubö* in *Butuo*. Den *Gü bubö* hatte er sich ausgesucht, weil dieser sich mit den Schlangentän-

zern beschäftigte. Als er starb, fand er es weise, in *Blontuo* wiedergeboren zu werden. Jetzt ist er in mir geboren.

// Das erzählte mir meine Mutter. Als diese nach *Blontuo* verheiratet wurde, war sie noch ein kleines Mädchen.

15,5. // Das weiß ich von einem *Däbome*, der *Gokarno biebö* heißt. Er sagte zu mir: „Das Kind, das du jetzt gebären wirst, ist *Duo gbäabö*.“ Wir waren nicht umsonst zu dem *Däbome* gegangen: mein Bauch krampfte sich fünf Tage lang. Als die Leute völlig ratlos waren, gebar ich. Der *Däbome* hatte gesagt, daß das Kind, das ich gebären würde, *Duo gbäabö* sein würde, denn dieser sei ein solch grausamer Mann gewesen. Er zeige sich schon jetzt in seiner Grausamkeit an. Es sei nur ein Zeichen, daß er mich auch in Zukunft ärgern werde.

Alle Leute in diesem Gebiet kennen meinen Sohn *Duo*, denn er ist einfach zu boshaft. Selbst in der ganz kurzen Zeit, die du in meinem Haus gewesen bist — konntest du seine Bosheit nicht auch bemerken? — Du erkennst zum Beispiel sofort, daß er sich weigert, reinliche, frisch gewaschene Kleider anzuziehen. Wenn ich ihm einen neuen Stoff kaufe, so nimmt er ihn und reißt ihn in Stücke. Er handelt eben immer so, daß die Leute sich über ihn ärgern. Er schlägt mich und badet sich nie.

(Nach ausführlichen Angaben über Gelbguß-Schmuck, die an anderer Stelle publiziert werden, erhalte ich von den beiden Frauen allgemeine Angaben über Gelbguß).

15,6. Ich selbst trug *zə wej*, Ringe — drei rechts, drei links. *Gwämendu* stellte sie mir her. *Qui* aber sagte, wir sollten unseren Gelbguß-Schmuck wegnehmen. Meine Ringe wurden aber erst zerstört, als das Dorf niederbrannte. Damals kauften Jäger die zerstörten Ringe ab. // Nein, sie bezahlten mich nicht mit Münzen. Sie töteten ein Tier mit meinem Metall, und das Fleisch wurde unter uns geteilt.

// Wenn *Qui* weg wäre, würden wir wieder den alten Schmuck anziehen. *Qui* aber hat uns entmutigt.

// Die Frau des Kommissars *George Dunbar* war schwanger, und sie lehnte Gelbguß-Gegenstände ab. Deshalb zwang ihr Mann alle Leute, ihre Gelbgußsachen wegzunehmen, damit seine Frau diese Gegenstände nicht sehen brauche. // Wir sagen, daß eine Frau, die schwanger ist, bestimmte Sachen plötzlich nicht mehr mag. In diesem Fall hat sie eben Gelbguß nicht sehen wollen.

/ Die Zeit von *George Dunbar* ist schon lange her, warum trägst du heute keine Ringe? / Nun, die Art, wie du und dein Freund in unser Dorf kamt, zeigt, daß ihr meinen würdet, wir seien schmutzig, wenn wir solche Gelbgußsachen angelegt hätten und wenn wir unser Haar im alten

Stil zurechtgesteckt tragen würden. Du würdest dich mit allen Leuten über uns lustig machen.

...

Wenn *zə pə ji jə*, Gelbguß, Gerät, Wasser, erzeugen, Gehänge, ohne *mba ga*, Perlen, getragen wurden (d. h. wenn der Anhänger allein war), so nannte man das *zə woa pə*, Gelbguß-Lendentuch-Gerät. Es wurde wie Geld verwendet, um Frauen zu kaufen. Solches Gerät war schwer zu bekommen und wurde nur zur ersten Anzahlung verwendet. *Woa pə*, Lendentuch-Gerät, war der Name dieses Geldes. Man fragte damals: „Wieviel hast du bezahlen müssen?“ und man antwortete: „Ich bezahlte *zə woa pə*, einen Anhänger. Das war in den alten Tagen etwa 40 Cents wert und genau soviel kostete ein Lendentuch.

Wenn die Leute hörten, daß du mit *zə woa pə*, Gelbguß-Anhänger, bezahlen würdest, wußten sie, daß sie den Wert eines ganzen Lendentuches erhalten würden.

Der *zə zia ga*, schwere Gelbgußring, hieß ungetragen *sə ba pə*, Stoff, Rolle, Gerät, er war nämlich eine aufgerollte Webbahn Stoff wert.

...

15,7. // Alle Schwestern heißen *nu*. Wenn der Reis gespeichert und die Ernte vorüber ist, muß erst ein Flintenschuß abgefeuert werden, bevor eine *nu* des Pflanzungsbesitzers kommen kann und den Reis aus dem Speicher schöpft. Erst nach ihr dürfen die Frauen des Mannes Reis aus dem Speicher nehmen.

Dann aber kommt ein *bāa*, Neffe, und entreißt der *nu* den Reis. Das ist vorher ausgemacht.

Ach, das vergaß ich vorhin zu erzählen: Solange der Gelbgießer an der Arbeit ist, darf er keinerlei Geschlechtsverkehr haben. Aber auch die Person, für die er das Metall gießt, muß sich des Beischlafs enthalten. Ebenso muß die Frau handeln, die dem Gelbgießer das Wasser bringt, das Holz holt oder den Lehm stampft. Sie darf bei ihrer Arbeit mit keinem Mann sprechen.

16. Gä

16,1. *Tame* lehrte mich nicht, weil er dem *Tompieme* schon so vieles gezeigt hatte. Dieser soll jetzt weiter unterrichten, wie richtig geschnitzt wird.

Manchmal, wenn ich den *Tame* um eine Auskunft in irgendeiner Schnitzangelegenheit bitte, sagt er: „Nein, nein — geh du nur zu *Tompieme*. Ich muß jetzt eine Flinte reparieren. Dem *Tompieme* habe ich das alles schon gezeigt.“

Was mich bewogen hat, zu *Tompieme* zu gehen, um bei ihm zu lernen, war folgendes: man weiß nicht, was die Zukunft bringt. Vielleicht würde *Tompieme* sterben, und die Möglichkeit, ein Schnitzer zu werden, wäre verspielt.

Wenn *Tompieme* einen Burschen nötig hat, der ihm im Wald Holz zum Schnitzen fällt, oder wenn *Tompieme* Rassel- oder Färbeblätter benötigt, gehe ich für ihn in den Wald.

Wenn ich ein Schnitzer bin und wenn ich einst sterbe, wird man später noch eine lange Zeit von *Tompieme* und seinem Schüler *Gä* wissen.

17. Gbäa

17,1. Als ich noch im *Gbele Gä* — Häuptlingstum, lebte, hatten wir dort drei sehr hitzige Streitgespräche. In allen dreien konnte ich die Leute überzeugen.

Die erste Frage war:

Blasebalg und Dechsel. — Die Welt will wissen: Welches der beiden Instrumente hat das andere gemacht? War es der Dechsel, der den Blasebalg erfand, oder war es der Blasebalg, der den Dechsel zuerst herstellte?

Die zweite Frage war:

Was ist die Quelle für den Regen? — Einige sagten: die Quelle der großen Flüsse in den hohen Bergen ist auch die Quelle für den Regen. Der Regen ist das Wasser von oben.

Die dritte Frage war:

Wo ist der Kopf des Wassers? Ist es der Berg, von wo es zu Tal fließt?

Die Gegenpartei meinte, daß der Dechsel den Blasebalg erfunden habe. Ich führte die anderen Männer und sagte: „Nein, Dechsel und Blasebalg wurden gleichzeitig von *Xra* erfunden.“ Aber ich hatte damals nicht ganz recht. Von dem ursprünglichen Blasebalg, den *Xra* erfand, stellten die Menschen auf der Erde viele verschiedene Arten von Blasebälgen her — alle nach demselben Gedanken: etwas mit den Händen durch Auf und Ab zu beblasen. Ich sagte den Leuten, daß der ursprüngliche Blasebalg, den Gott machte, nicht aus Holz, sondern nur als Form hergestellt war. *Wir* machen den unseren aus Holz. Dechsel und Blasebalg sind an einem einzigen Tag von Gott hergestellt worden und dann den Menschen gegeben worden.

Die Argumentation wurde so heftig, daß wir auf die Jagd gehen wollten und derjenige, der zuerst ein Tier erlegt und es zuerst ins Dorf gebracht hätte, hätte mit seiner Partei den Streit gewonnen.

17,2. // Bevor ich auf deine Frage eingehe, lasse mich erst die zweite Argumentation erzählen.

In *Käle-Dorf* lebte ich in Häuptling *Matros* Bezirk. *Sognabö* war ein anderes Sippen-Oberhaupt.

So und seine Leute sagten, daß, wo das Wasser läuft, es von seiner Quelle wegläuft. Ich sagte: „Nein. *Nuon-Fluß* ist das Haupt aller kleinen Flüsse, Bäche und Quellen. *Ja-Ozean* ist das Haupt des *Nuon-Flusses*.“ (In Dan ist m. E. das Wort Ursprung [engl. source] bedeutungsgleich mit Haupt, Hervorbringer.) „Nun, der Grund für meine andere Ansicht ist dies: Alles was sich bewegt, bewegt sich hin zu seinem Kopf. All die kleinen Bäche tragen ihren Schmutz in den großen Fluß, und der wirft es in den Ozean, und da sie es zu dem tiefen Wasser hintragen können, ist der bewegte Punkt (Meer) der Kopf (Quelle); denn kein sich bewegendes Ding bewegt sich zu seinem Rücken.“

17,3. Ein drittes Argument wurde durchgesprochen: Was ist Regen und warum heißt es *da*, Regen? Und warum kommt es immer von oben?

Ich sagte: „*Da*, Regen, ist ein Name, den *da dü*, Wasser-Wesen, von Gott bekommen hat. Aber Regen ist *gle*, eine Maskengestalt.“

Die Leute sagten: „Warum ist es eine Maskengestalt?“

Ich sagte: „Es ist *gle* und *bu*, Wind, ist sein Verkünder.“

Xras Sohn *Sidapä* war der *zo*, Meister, der *Seju*-Maskengestalt. Er ruhte sein Raphiakleid aus (d. h. der Maskenträger starb). Alle Lebewesen der Erde baten Gott, ihnen die Maskengestalt wiederzugeben. Dem Leopard, dem Löwen und all den anderen Lebewesen, jedem wurde die Maske gegeben, aber sie alle versagten. Keiner konnte mit ihr auftreten.

Regen ging und fragte Gott, ob er die Maske tragen dürfe. Er war von seinem Verkünder *bu*, Wind, begleitet. Gott sagte zu ihm: „Alle Lebewesen haben versagt. Keiner konnte die Maske aufführen. Willst du es wirklich versuchen? Nun, gut, hier ist sie.“ Sie gingen zusammen zum heiligen Wald. *Seju*-Maskengestalt wurde gut hergerichtet. *Bu*-Wind kam und sagte *Xra*, daß *Seju*-Maskengestalt auftreten wolle, wenn es dunkle. Als der erste Dämmer da war, nahm das Maskenwesen sein Raphiakleid, um bereit zur Aufführung zu sein. *Bu*, der Ansager, begann sein Rufen. *Bu*-Wind nahm die Gerte der Maskengestalt und zischte *zii* damit. Damit entschuldigte er sich bei allen Leuten. Nun war aber der Verkünder der *Seju*-Maskengestalt so mächtig, wenn er vor der Maskengestalt einherzog, daß seine Macht Bäume umwarf, Dinge fortlegte. *Seju*-Regen konnte, wenn er sprach, Feuer aus seinem Mund stoßen; er konnte seine Blitzsteine, die er in beiden Händen hielt, niederwerfen.

Heutzutage hat jede Maskengestalt einen Blitzstein, mit dem sie handeln kann. Als *Seju*-Maskengestalt einen Blitzstein niederwarf, da waren die Menschen so verwirrt über den niedergeworfenen Stein, daß sie zu

der Maskengestalt riefen und sie baten, sie solle ihren Blitzsteinen erlauben, in Bäume anstelle auf Menschen und in Hütten zu schlagen.

Gott war über diese Aufführung so froh, daß er sagte: „Von heute an sollst du der Besitzer der Maske sein.“ Und auch jetzt noch tritt der Regen und sein Verkünder, der Wind, als *Seju*-Maskengestalt auf.

Seju ist die mächtigste Maskengestalt in der ganzen Welt. Wenn *Seju*-Maskengestalt spielt, werden wir verscheucht. Wir sitzen z. B. jetzt hier und haben ein gutes Gespräch; wenn *bu*, der Wind, zu blasen und *Seju*-Maskengestalt zu sprechen und Blitzsteine niederzuschleudern begänne, so könnten wir nicht mehr hier sitzen und unser Gespräch beenden.

Das ist die Antwort auf die drei Argumente.

Mein Sohn, ich will ausruhen.

...

17,4. / Wie ist *Xra*? /

Ich habe ihn nicht gesehen. Keiner meiner Familie hat zu irgendeiner Zeit Gott die Hand geschüttelt. *Xra* ist ein Name. Man kann ihn nicht sehen. Er erblickt alles, was wir tun. Er weiß, wer Gutes und auch wer Böses tut.

/ Was heißt „schlechter Charakter“? /

Böses Handeln heißt, daß ich alles für mich tue. George, du und viele andere wissen zu schreiben und zu lesen. Wenn man sagt: „Der junge Mann hat aber einen schlechten Charakter“, so heißt das, daß er gehässig ist, daß er nur sich liebt und die anderen haßt. Nun, wenn ihr nach *Butulu* schreibt — ist da jemand, der es liest? — Ja, wenn wir uns mit euch *Qui* vergleichen, so finden wir, daß ihr unter euch umgänglicher seid, daß ihr alle Arten von Leuten in euer Haus laßt, ohne auf sie ärgerlich zu werden, und ihr erspart uns viel Ärger.

...

17,5. / Warum streiten heute die Männer in der *Da-no-Sippe*? /

In den alten Tagen gab es keine Schwierigkeiten mit den Leuten der *Da-no-Sippe*. Sie hatten einander gern, und in all den Jahren hörte keiner die Leute streiten. Aber nun haben *Tame* und *Jakassa* den guten Namen geändert. Sie lieben einander nicht. Sie zanken viel — sie tun es sogar gern — und trotzdem schließt sie das Blut von ihren guten Eigenschaften wieder zusammen — aber das ist dann nicht von Dauer. Da sie ihre bösen Eigenschaften aufrecht erhalten und fortwährend streiten, entfernen sie die jüngeren Brüder von den älteren Brüdern. Zerstören und aufwiegeln ist schlechter Charakter. Wenn z. B. ein Mann dir seine Tochter geben will, damit du für sie den Brautpreis bezahlst, und dein Nachbar diesem Mann insgeheim erklärt, du seist ein einfacher und armer Mann, er sollte seine

Tochter dir nicht bringen — dann ist das die Tat eines Mannes mit schlechtem Charakter.

Wenn ich vorhin gesagt habe, daß die zwei Männer streiten, so widerufe ich jetzt diese Aussage.

Ich lebe weit weg unter dem hohen Baum. Nun komme ich vor deine Hütte und bitte dich um Trinkwasser. Wenn du mir nun sagst: „Im Haus ist kein Wasser“, könnte ich da nun in dein Haus gehen und nachschauen, ob das, was du sagtest, stimmt? Nun, ich kann dir nur von deinen guten Eigenschaften sprechen; denn jeder weiß, daß es wahr ist.

17,6. Die Ursache für die Scheidung von gutem und schlechtem Charakter kommt von den Frauen her. Nun, ich sagte dir, ich kenne nicht die Ursache für den Streit der beiden Brüder. Aber einst war da ein Mann, *Numa*. Der hatte eine Frau, die *Njuma* hieß. Sie hatten viele Kinder. Die Eltern hatten neun Töchter. Da machten die Eltern im ganzen Land einen Aufruf, daß derjenige, der die neunte haben wolle, den Namen des Vaters und der Mutter wissen müsse. Niemand dürfe deshalb diese ursprünglichen Namen von Vater und Mutter verraten (*numa* heißt dunkel, unscheinend; *njuma* heißt dunkler). Als sie so lebten, kam ein junger schöner Mann zu dem Mädchen. Er war so hübsch wie *Blo* — *Blo Mansuas* Vater. *Blo Mansuas* Vater oder *Gbäas* Sohn. Als dieser junge Mann im Dorf ankam, zog er die Augen aller Töchter und Frauen des Häuptlings auf sich. Der junge Mann ging zum Ausruheplatz des Häuptlings und erzählte ihm den Grund seines Kommens. Da weigerten sich der Vater und die Mutter des Mädchens, die Brautpreis-Sachen anzunehmen und baten ihn, er solle ihnen ihren Namen sagen, dann würde er das Mädchen bekommen. Der junge Mann setzte sich nieder und zerbrach sich seinen Kopf. Eine der älteren Dienerinnen sagte zu dem Mädchen: „Du bist jetzt ein herangewachsenes Mädchen. Du solltest den hübschesten Mann nicht verpassen. Nimm ein bißchen Reis und trag ihm zum Mörser, um ihn zu stampfen und singe dann dabei.“ (*Gbäa* singt in hoher Stimme.) Diese Dienerin unterwies das Mädchen, sie solle mit lauter Stimme singen:

Kennst du nicht *numa*, dunkel, kennst du nicht *njuma*, dunkler?

„Wenn du dein Lied singst, sollst du den jungen Mann fest anschauen; er sitzt bei deinen Eltern unter dem Dach. Ich werde es dem jungen Mann schon verständlich machen.“

Das Mädchen begann den Reis zu stampfen und sang das Lied dazu. Während sie sang, flüsterte die alte Dienerin dem Mann zu: „Paß auf das Lied auf!“ Nachdem er das Lied gehört hatte, stand der junge Mann auf, streckte sich und sagte: „Ich liebe eure Tochter. Was meint ihr dazu? Ich sage: diese zwei Gewehre und diese fünf Kupfereimer sind als Brautpreis

für eure Tochter. Was sagt ihr dazu?“ „Der Wert unserer Tochter“, sagte der Vater, „ist kein Wert. Gib uns unsere Namen.“ — Er sagte: „Alter Mann, dein Name ist *Numa*, meine Mutter, alte Frau, euer Name ist *Njuma*.“ Alles klatschte. Er führte seine Frau nach Hause.

Nun, es gibt aber keine Geschichte ohne Grund.

Deine Frage, warum die Brüder streiten, habe ich vorhin nicht zu wissen vorgegeben, aber ein Verständiger weiß den Grund. Für die *Da-no*-Leute trifft die Antwort aus der Geschichte zu. Das ist ein gutes Beispiel.

Du hast hierin gesehen, warum ich sagte, daß Frauen der Grund für guten und schlechten Charakter sind.

17,7. // In dem *to*, Korb, trugen wir früher unsere Oberhäupter von dem einen Dorf zu dem anderen. Aber auch alte Leute wurden von ihren Verwandten auf diese Weise getragen: Zwei Männer trugen den Korb, der an einem Balken hing. Der Korb hatte zwei Henkel, durch die man die Stange stecken konnte. Die Stange legten sie sich auf den Kopf oder auf die Schulter. — Anders war es, wenn nur ein Mann den Korb tragen mußte: Dann war der Korbhenkel um die Stirne des Mannes gelegt, und der Korb hing auf dem Rücken des Trägers. Der Getragene schaute ihm in den Nacken. — Wenn zwei Männer einen Korb trugen, so lag das Oberhaupt ausgestreckt in dem Korb.

/ Wieviel war ein Elefantenzahn wert? / In den alten Tagen sah ich noch einen getöteten Elefanten und ich half den Leuten, ihn in Teile zu zerschneiden. Die Zähne wurden an die Küste getragen. Ihr Wert war die Tiefe der Zahnhöhle, denn das Geld wurde in dem Zahn gemessen. Es war viel Kupfergeld. Aber da *Suomi* mein Bruder war, erlaubte er mir anzusehen, was er in seine Kiste tat. Es war mitten in der Nacht.

Suomi ging an die Küste. Er trug von hier Palmkerne und getrockneten Pfeffer an die Küste; *Suomi* nahm auch manchmal geflochtenes Gerät mit. Immer brachte er Flintenpulver zurück. *Suomi*, *Towäi* und *Uonlä* waren die ersten Männer, die an die Küste wanderten. Sie gingen nach *Dubo* (Dukor-Monrovia?). Ein anderer Marktplatz an der Küste war uns ebenfalls bekannt. Er hieß *Nanibo*.

/ Wie alt warst du damals? / (Lacht.) *Suomi*, von dem ich dir gerade erzähle, ist mein jüngerer Bruder. Ich hatte schon mein erstes Kind, als die *Qui* hier erschienen; ich bin älter als *Tuassama*. *Suomi* ging an die Küste, als *Charley King* Herrscher von den *Qui* war. Du warst damals noch gar nicht geboren. — Sie gingen zur Küste, als *Qui* schon hierher gekommen war.

17,8. // Ich habe bisher noch nie *Glöku*-Waldgeist gesehen, aber ich kenne seinen Namen, und ich habe seine Stimme gehört. (Rückt sich zu-

recht.) Ein Mann von *Banwie*, *Leazedä*, ging einst jagen; die Frauen hatten die Nüsse der Raphiapalme verbrannt, um Salz herzustellen. Die Flamme loderte in der Luft, und als der Jäger *Lea* den Rauch sah, ging er zu der Stelle und legte sich neben dem Feuer zum Schlafen.

Damals waren die Leute noch nicht so zahlreich, wie sie heute sind. In der Nacht hörte der Jäger *Glöku* kommen, *howe, howe* (*Gbää* imitiert das Geräusch). *Lea* fürchtete sich und versteckte sich hinter dem Raphiabaum. Genau dort, wo sie das Feuer angemacht hatten, war der Weg von *Glöku*.

Glöku hatte schwarzes Haar, wie das vom *wä*-Affe (*Colobus*), es hatte ein Auge und einen Fuß. Es war sehr groß und hager. Als es zum Feuer gekommen war, blies es das Feuer mit seiner Spucke aus. Als es die Spucke herauswürgte, schoß ihm *Lea*, der Jäger, in den Kopf. Es stürzte und war tot. Der Jäger nahm sein Gewehr und ging von *Jatapie* nach *Banwie*, wo er sogleich die Neuigkeit den Männern erzählte.

Man schlug die Kriegstrommel in dem ganzen *Njor*-Gebiet, und alle Krieger und Jäger versammelten sich. Sie gingen zu der Stelle. Als sie zu *Glöku* gekommen waren, hatte dieser sich in einen Schimpansen verwandelt.

// *Glöku* gab es immer in dem Gebiet zwischen den *Njor* und den *Jau*, bevor die Soldaten der *Qui* hier kämpften.

// Wenn es getötet ist, wechselt es seinen Körper. Die Brust aber hat starkes, schwarzes Haar, das so stark wie das des Schweines ist. Gleich kräftig ist das auf dem Rücken. *Glöku* hat nur einen Fuß. Sein Kopf ist dem eines Schimpansen ähnlich. Das Auge sitzt in der Mitte des Kopfes.

17,9. // Mein Vater hat mir das Gießen beigebracht. Ich war aber schon recht alt, als ich das Gießen lernen durfte. Aber dann kamen die *Qui* und haben uns die Ringe weggenommen. Und damit hörte alle Arbeit auf.

Beim Schmieden springen Funken in die Augen; hiervon kommt es, daß ich erblindet bin und heute nichts mehr sehen kann.

// Als ich mit dem Gießen, dann mit dem Schnitzen und etwas später mit dem Schmieden aufgehört habe, kannte ich keinen jungen Mann, der meine Aufgaben übernehmen konnte. Hier im Dorf gießt heute niemand mehr Ringe.

// Zum Gießen nahmen wir alte Töpfe, die von jenseits des Flusses kamen und die wir einschmolzen, wenn sie zerbrochen waren.

// Die zerbrochenen Töpfe brachten uns Mandingo-Händler in die Dörfer.

17,10. // Ich habe *Tame* nicht das Schnitzen gelehrt. Als *Tame* noch ein kleiner Junge war, war sein Herz schon vom Schnitzen erfüllt.

Auch ich war ein Schnitzer — ich stellte alle Arten von Masken her. Noch heute könnte ich Masken schnitzen, wenn es meine Augen zulassen würden.

Die drei Männer, die hier schnitzen, habe ich eigentlich nicht unterrichtet, sie haben nur von Zeit zu Zeit bei mir zugesehen. Die Sippe dieser Leute ist die der Schnitzer hier im Dorf: *Tames* Vater war Schmied und Schnitzer, *Sis* Vater war auch ein guter Schnitzer. Sein Grab ist hinter *Sis* Haus.

// Ich wurde von meinem Vater *Tia* im Schnitzen unterwiesen. Ich hatte später meine eigene Schmiede hier im Dorf. Mein Bruder aber — er hieß *Gbã* — hatte einst mit seinen Frauen Schwierigkeiten und zog deshalb nach *Gbele*, dessen Hauptdorf *Kample* ist. Ich zog mit ihm. Ich hatte zwar schon eigene Kinder, aber es war die einfachste Lösung, wenn wir alle wegzögen. Dann lebten wir viele, viele Jahre in *Gbele*. // Ich wohnte schon im *Gbele*-Gebiet, bevor die *Qui* kamen und der Krieg ausbrach. *Mongru* wollte zu der Zeit nicht mit den Ankommenden kämpfen, denn er hatte so viele Frauen und Kinder — und die wollte er natürlich unter keinen Umständen verlieren. Deshalb zog er nach Süden und holte die *Qui* in *Gbanga* ab und geleitete sie durch das ganze Land.

// Eine Maske aus dem Dorf, die der *Kagle*-Maskengestalt des *Mümino*-Bezirktes, habe ich geschnitzt.

// Ich konnte auch Löffel schnitzen. // *Suomi* aus *Tonwie* schickte einst nach mir, und ich lebte dann eine ganze Regenzeit bei ihm und habe für ihn geschnitzt.

// Als *Diaple* zum ersten Mal brannte, lebte ich hier und sah die Hütendächer brennen.

// Unter allen Schnitzern ist *Tame* der beste. *Tompieme*, *Si* und der Rest schnitzen auch, aber bei weitem nicht so gut wie *Tame*.

// (*Tompiemes* Kopf am Löffel.) Das ist ein Abbild (bzw. eine Photographie), aber kein „Gesicht“. // Wenn ich eine Frau mit schönem Gesicht und mit Schmucknarbe sah und ich sie dann noch einmal ansehen konnte, vermochte ich eine Maske zu schnitzen, die genau wie sie aussah. — Und wenn ich eine Ziege mit schön gewundenen Hörnern oder eine Kuh mit dicken Lippen und großen hervorquellenden Augen sah, so habe ich sie in meinen Masken nachgeschnitzt. // *Dugle* heißt eine Maskengestalt, die im Gesicht wie eine Kuh aussieht. Aber diese Form kommt hier nicht vor.

17,11. Jetzt aber gebe ich dir ein paar Angaben über meine Frauen und meine Kinder.

Meine erste Frau hieß *Bobune*. Sie stammte aus dem *Gbe*-Gebiet, aus dem Dorf *Pila*. Sie lebt heute auf der Pflanzung meiner Familie. Von ihr

bekam ich sechs Kinder, von denen zwei Mädchen gestorben sind und ein Junge gleich nach der Geburt gestorben ist.

Die lebenden Kinder dieser Frau heißen: *Moga*, der heute Polizist in *Saniquellie* ist, *Duba*, ein Mädchen, das *Mende* geheiratet hat und das in *Slole* lebt, und *Komo*, der ein guter Schmied in *Gbele* ist.

Meine zweite Frau heißt *Liassö*. Von ihr hatte ich sehr viele Kinder, aber es blieben mir nur zwei am Leben: *Tokale*, der in das Dorf seiner Mutter, nach *Kpeaple*, gezogen ist und jetzt dort wohnt, und *Kawoa*, die den *Quikwabö* aus *Butuo* geheiratet hat. *Qui* flicht besonders schöne Matten.

Von meiner dritten Frau habe ich nur zwei Kinder: den Jungen *Së* und das Mädchen *Wuowenwa*. Die Mutter der Kinder heißt *Jole*.

Tokalle und *Jole* leben in *Kample*, wo ich ja fast mein ganzes Leben verbracht habe. Doch bin ich hier geboren und kam vor kurzem zurück, um auch hier wieder zu sterben.

// Mein Vorfahre ist *Bua*, der hier *boumä*, wohlhabender Mann, war. Mein Vater ist *Tia*. *Tia* war Schmied. Von meinen Brüdern leben nur noch *Dodia* und *Wiko*. *Wiko* war ein bedeutender Krieger. Alle anderen Brüder sind schon seit langem gestorben.

Bei den großen Kuhfesten hat meine Sippe Rinder geschlachtet.

Meine Sippe hat auch noch die Schwerter, die Speere und die Federhüte der Ahnen aufbewahrt. Wir zeigen sie an Festtagen, damit die Leute im Dorf sehen, was für eine bedeutende Sippe wir sind.

17,12. // *Demi* wurde gewählt, *Gonti* wurde geschlagen. *Gonti* hatte 27 Stimmen für sich und alle anderen stellten sich hinter *Demi*.

// Nun, das war wegen *Demis* Charakter. Er macht nie mit den Leuten Palaver, ja er führt nichts gegen die, die ihm Böses tun, im Herzen. Unser Dorf liegt gut in *Demis* Händen. Seit *Demi* herrscht, hat sich dieses Dorf ausgedehnt.

// Weil *Meiame* der Stammeshäuptling ist, kann sein Sohn (*Mamblin*), der ein „großer Sohn“ unseres Dorfbezirkes ist, nicht das Dorf regieren.

// Nachdem sie *Bonga* gefragt hatten, ob er Häuptling werden wolle, sagte er eines Tages: „Ich bin jetzt müde, es weiterhin zu machen. Ich will kein Palaver mehr haben.“

17,13. // Früher war kein Weg zwischen *Blole* und *Diaple*. Erst *Souwie* aus *Blole* hat gesagt, daß hier ein Weg durch den Busch geschlagen werden müsse.

Es gab früher keinen direkten Weg von hier nach *Jaule*. Man mußte nach *Butulu* gehen und von hier über *Tample* (*Jau*). Früher gab es eben nur einen Weg nach *Diaple*. Nach dem Krieg der *Niquea* und der *Jau* sie-

delten manche *Jau* lieber in dem Wald zwischen *Blole* und *Diaple*. Die meisten von ihnen waren auch vor den *Qui* davongelaufen. Niemand aber wagte zu der Zeit, dieses Gebiet zu durchqueren. Die Ursache für den Befehl *Sowwies*, den Weg zu bauen, war, wie ich vorhin schon erwähnte, daß *Sowwie* zu seiner Freundin in *Duampie* gehen wollte; als er zu Hause wieder angelangt war, sagte er, daß der Umweg über *Butulu*, *Tample*, *Dample* nach *Blole* doch zu lang sei. Er sagte, daß ein schmaler Weg wenigstens offengehalten werden solle.

18. Gbäädä

18,1. Mein Vater war *Gwäme*, und meine Mutter war *Mä*.

In den alten Tagen gingen junge Männer nackt. Sie berührten auch nie Frauen. Wenn dann fünf oder sechs junge Männer zusammen waren, kauften ihre Väter ihnen gemeinsam eine Frau. Auch später hatten manchmal vier Männer zusammen eine Frau, denn allein war jeder zu arm, um sich eine Frau zu kaufen. Heute ist das anders. Damals kannte man noch kein Geld, und damals kämpften die jungen Leute nicht miteinander um Gewinne, sondern sie spielten kameradschaftlich. *Gion* war ein Vater. Als dieser jung war, rodete er sich sein Land; trotzdem hatte er noch ein Stück Eisen, *dat*. Das warf man zwischen aufgesteckte Stöcke in ein Loch. Es war Geschicklichkeit von einem Spieler verlangt!

Gwäme, der Bruder von *Gion*, ist mein Vater. *Gion* war einst der beste Roder der Sippe. Heute bin ich ihm nachgefolgt. Ich habe niemanden, der mir hilft — und trotzdem rodete ich für meine fünf Frauen drei große Pflanzungen; früher hatte ich sechs Frauen, aber eine zog wieder über den Fluß, von wo sie geholt war. Der Fall ist noch nicht bereinigt.

Ich bin, wie mein Vater, aus der *Du-mä*-Sippe. Schon mein Vorfahre *Frä* war aus der *Du-mä*-Sippe in einem fernen Dorf, das *Dule* heißt. Er kam hierher, um bei *Deawa* zu wohnen. Als er herzog, war da *Sei*, eine Tochter von *Dea*; die bekam er zur Frau. *Frä* war ein sehr hübscher Bursche. Er sollte aber mit *Deas* Tochter in *du*, Höhle, wohnen. Als die jungen Leute noch hier wohnten, bekamen sie Kinder: *Duwoa*, *Gwäme*, *Gion* und *Tä*, dazu die Mädchen *Wuona* und *Mela*. Von denen lebt natürlich niemand mehr.

Gwäme hatte folgende Kinder: die Söhne *Glama*, *Monlu* und *Soma* und die Mädchen *Kajema*, verheiratet mit *Bonga* in *Butuo*, *Defa*, verheiratet mit *Same* in *Butuo*, *Longo*, verheiratet mit *Gwaino* aus der *Da-no*-Sippe, und *Mabea*, verheiratet mit *Blia*, ebenfalls aus der *Da-no*-Sippe.

Als *Frä* hierher kam, nannte er seine Familie nach dem Dorf, aus dem er gekommen war, dem Dorf *Dule*. *Dule*-Dorf und *Du-mä*-Sippe haben

auch heute noch „eine Frau“, obwohl wir hierher nach *Diaple* ausgezogen sind, bleiben wir doch verwandt mit den anderen *Du-mä*-Leuten. Ich selbst war aber noch nie in *Dule-Dorf*.

// Auch zum Sterben bleiben wir hier.

Als damals *Frä* gestorben war, kamen die Leute aus *Dule-Dorf* und wollten seine Familie holen. Aber *Deawa* sagte: „Er hat mir vertraut, laßt seine Familie hierbleiben.“ Dann brachte er eine Kuh, fünf Hunde, zwei Ziegen und ein Schaf. Es gab ein großes Fest zwischen den zwei Dörfern.

18,2. Wir essen keine Gabun-Vipern. Wenn wir auf eine solche Schlange treffen, dürfen wir an dem Tag nichts mehr essen, das ist auch so in dem *Dule-Dorf*.

Huhn essen wir nicht, weil *Frä* eine Tochter von *Deawa* heiratete. Der *Däbome* aus *Lomple*, zu dem sie einst gingen, weil sie keine Kinder bekamen, sagte ihnen, daß dies seinen Grund darin finde, daß sie das Gabun-Vipern-Verbot vergessen hätten. Dies *täa*, Gebot, ist uns wichtiger als das des Huhnes.

// Die Leute des *Gwaino*- und des *Dule*-Bezirktes sind eng miteinander verbunden, da beider Vorfahren zur gleichen Zeit hier ankamen.

// Im Dorf ist der Bezirk der *Dea-no* der größte. *Da-plö* ist kleiner. Noch kleiner ist der *Du-le*-Bezirk. Die *Butuo-mä*-Sippe hat die wenigsten Häuser hier im Dorf.

// *Demi* ist Häuptling, obwohl er die kleinste Familie hinter sich hat. Aber *Demi* ist freundlicher als *Gonti*.

// Ich bin als Führer der *Du-mä*-Leute gewählt. Ich verwalte die Familie. Wenn jemand etwas aus meiner Familie verbochen hat, werde ich ihn verurteilen. Nur große Sachen kommen vor *Demi*. Ich habe genau festgelegte Einkünfte durch die Urteile; aber das Geld, das ich erklage, werde ich für Lampenpetroleum verwenden. Für die Regierung muß ich Leute stellen. Jeder Dorfbezirk hat drei Tage in der Woche „Regierungsdienst“. Herrscht Streit zwischen zwei Sippen, so treffen sich die Führer; wenn die nicht klar sehen, läßt man *Demi* entscheiden; die letzte „Instanz“ ist aber der Stammeshäuptling in *Butulu*.

// *Du-le*-Bezirk hat 33 Hütten. Wenn ich esse, sind stets alle Leute aus meiner Sippe eingeladen. Das ist in den anderen Sippen nicht üblich. Wenn Fremde ins Dorf kommen, werden sie immer von uns bewirtet.

// Ich bin schon viele Jahre Leiter der Familie. *Wonlu* war es vor mir.

// Bei Hungerszeiten oder wenn einer Schulden gemacht hat, helfen ihm die ältesten Männer seiner Sippe. Bittet er aber auch in anderen Sippen um Hilfe, so treffen sich alle Sippen-Oberhäupter und bereinigen gemein-

sam die Angelegenheit. Aber es gibt immer Streit, wenn von allen etwas Geld oder Gut zusammengetragen ist.

18,3. // Jede Familie hat einen eigenen *dä lü*, *Dä*-Baum, aber das Dorf hat dann noch einen gemeinsam.

/ Veränderungen zu früher. / Man wächst heute schneller als früher, dann aber gibt es auch mehr Weiberpalaver, und deshalb müssen die kleinen Kinder oft schon so sehr früh sterben.

// Wir haben ein Fest, das nur in diesem Dorf so gefeiert wird: Wenn jemand vom heiligen Wald träumt, wird dort ein Fest gefeiert. An seinem Rand wird gekocht, und es werden Ziegen getötet. Alle, Kinder und Erwachsene, ziehen zu dem Waldrand, der gerodet worden ist. Sie essen dort gemeinsam.

// Nein, besondere Lieder gibt es keine.

// Der alte *Gbäa* führt uns an; dann folgt *Meiame*, der extra zu dem Fest kommt, weil er ja eigentlich von hier ist. Hinter *Meiame* geht *Demi*, unser Häuptling.

// Es wird nur gesungen — Maskengestalten sind keine da. Wir sagen dem Wald: „Wir brauchen Kinder und Glück.“ Bei der Rückkehr ins Dorf singen wir: „Der Wald soll uns begünstigen, wir wollen viel Reis ernten und viele Frauen heiraten. Das ganze Dorf mag Glück haben.“ Das ist ein altes Lied, und wenn es gesungen ist, kehrt stets eine große Schwangerschaft im Dorf ein.

// Wir laden zu dem Fest nur die Leute aus *Butuo*.

// Was die anderen Dörfer von uns halten? Sie sind stets sehr freundlich zu uns. Ihr Respekt gegen uns ist groß. Wir sind hier reicher als in anderen Dörfern.

// Der Mandingo? Er hält hier Markt ab. Wir haben ihn gern, weil er stets freundlich ist. Er hat zwei Frauen — beide sind Mandingo. Wir geben unsere Töchter nicht her. Das hat man heute nicht mehr nötig.

18,4. Ich habe eine Kolabaum-Pflanzung von vielen hundert Bäumen; auch gehören mir drei verschiedene Kaffee-Pflanzungen. Dazu baue ich Bananen und Mehlbananen an.

// Warum ich so viel pflanze? Als mein Vater nur Buben von seinen Frauen geboren bekam, begann er mit seinen Söhnen viel Land zu roden. Und bei mir ist das genauso. Denn auch ich muß es ja meinen Söhnen später leicht machen.

Im Jahr verkaufe ich etwa vierzig Ladungen Kolanüsse und etwa sechs Säcke Kaffee. Im letzten Jahr aber waren es schon neun Säcke Kaffee, die ich in *Ganta* und in *Ban* verkauft habe. Wohl an die hundert Dollar bekam ich dafür.

// Gerade jetzt ist die Zeit, in der die Kaffee Früchte gepflückt werden. In der Regenzeit dagegen werden die kleinen Bäumchen umgepflanzt. Die Samen hat man vorher in kleinen Beeten aus schwarzer Erde gesteckt. Die Bäumchen werden jetzt mit den Wurzeln aus der Erde geschnitten und in die großen, frisch gehackten Felder gesetzt.

// Acht bis neun Jahre trägt ein Kaffeebaum. Wenn er dann alt geworden ist, kappt man ihn etwas oberhalb der Wurzel. Nach zwei Jahren schlägt er neu aus und bringt bald mehr Früchte, als er zuvor getragen hat.

Nach dem Pflücken werden die Korblasten ins Dorf gebracht und in der Sonne auf Matten getrocknet. Später schütten wir die Kaffeesamen in einen Sack. Aber zuerst muß der Reis geerntet werden.

// Ich trinke auch heute manchmal ein bißchen Kaffee. Der Mandingo bereitet ihn zu und läßt mich dann zu einen Töpfchen Kaffee ein. Aber er will mir auch einmal die Herstellungsweise zeigen.

// Wenn die Kolabäume voll Nüsse sind, gehen wir alle hin und pflücken. Meine Bäume sind dort, wo früher die Siedlung *Zə gbo le* war. Damals hatte jeder sein eigenes Dorf, wenn er sich mit anderen Männern nicht vertrug. Deshalb waren die Dörfer früher auch viel kleiner. Später wurden sie zusammengeschlossen. Die Leute aus diesem kleinen Dorf zogen alle in den *Dule*-Bezirk. Unsere Vorfahren waren Gelbgießer. Heutigen Tages kann nur noch *Gbüa* den Guß ausführen. Als meine Vorfahren noch dort wohnten, hieß es eines Tages, sie könnten dort nicht länger wohnen. Das würde nur zu Streitigkeiten führen. Seine Frauen seien zu nahe. *Gwäme* war damals der Gießer. Zu ihm sagte *Deawa*: „Du und deine Leute, ihr habt kein Recht, in meiner Nähe zu leben, ohne in meinem Dorf zu sein.“ — Daraufhin zogen meine Vorfahren hierher.

// Der, der einen Guß bestellte, brachte das Material. Es waren alte Töpfe, die mit *Quipu*, den Weißen, über das Meer kamen. Wir finden noch heute alte Ringe in den Pflanzungen.

18,5. // Wenn wir dann mit den Kolaladungen in dem Dorf sind, nehmen wir eine große Schüssel und gießen Wasser hinein. Darin weichen die Nüsse dann auf; später lösen sich die Schalen leicht.

Dann schneide ich Raphiawedel und flechte daraus Körbe. Es gibt bestimmte Blätter — *je le* nennen wir sie —, mit denen füttere ich den Korb. Später binde ich vier oder fünf Körbe zusammen und verwahre sie im Innern meines Hauses. Nach zwei Wochen löse ich die Körbe. Dann hat sich die Form der Kolanüsse verändert. Sie sind getrocknet. Sie werden dann wieder in den Korb gefüllt. Hat man einen Mandingo zum Freund, so verkauft man an diesen die Nüsse. Andernfalls wartet man und behält sie noch einige Zeit.

Ich verkaufe meine Nüsse meist in *Saniquellie* oder auf der anderen Seite des Flusses. Die Händler dort bezahlen mir mehr als die Leute hier. Ich verlange immer zwei Dollar für einen Korb.

// All die älteren Männer besitzen Kolabäume. // Nicht nur dort, wo früher Dörfer waren, wachsen die Bäume, auch an alten verlassenen Pflanzungen, die noch heute den Alten gehören, wachsen die Bäume.

// Bananen bringen kein Geld ein. Man kann durch ihren Verkauf nur ein bißchen „Taschengeld“ erlangen. Von diesem Geld kaufen sich die Frauen ihr Salz.

Mit drei Pflanzungen verdiene ich Geld. Maniok und Reis bauen meine Frauen an. Sie verkaufen einen Reissack in Ban für zehn Dollar. // Nun, manchmal gibt es gute, manchmal gibt es schlechte Reissjahre.

// Das schlimmste für uns Bauern sind die Rohrratten. Sie sind unsere größten Gegner. Wir haben natürlich Fallen und unsere Flinten. Wir bauen sogar einen Zaun mit nur einem Eingang um die Pflanzung. Hinter der Bresche graben wir dann ein Loch, in das die Rohrratten dann fallen. Heute sind sie in Scharen in den Feldern. Früher waren sie viel seltener.

Ein anderes Übel tritt ein, wenn zum Beispiel die Frauen unordentlich pflanzen, wenn sie zu viele Reiskörner auf einen Fleck streuen.

Auch die Sonne zerstört manchmal die jungen Pflanzen.

// Jeder „Mann“ hat seine eigene Pflanzung.

18,6. Dieses neue Pflanzungsdorf war schon der Pflanzungsplatz meines Großvaters *Towoa*. Mein eigener Vater hieß *Gwämendu*. Der Name dieses alten Ortes ist *zə gbo ba na plö*, Messing, Topf, alter Dorfplatz.

Mamblo hieß *Towoas* Vater. *Dude* war *Mamblos* Vater. *Dude* wurde von *Deawa* gezeugt. Da frug *Deate* den *Towoa*, ob er nicht aus seinem Dorf ziehen und mit ihnen in *Diaple* leben wolle. Deshalb zogen alle von hier nach *Diaple*, denn wir waren ja Verwandte.

// Meine Frau *Meaderlu* lernte die Herstellung von Körben durch ihre Mutter *Duo*. *Glogluadu* hieß die Hauptfrau, unter der *Duo* diente.

Dieser Scherbe ist von meiner Mutter *Gluadu* gemacht. *Gluadu* war die Mutter von *Gwäme*. Dies ist das Ornament alter Töpfe.

19. Glama

19,1. Mein Vater war *Gwäme*. Meine Mutter hieß *Kia*. Als sie mich zeugten, hatte der Krieg gegen die *Jau* noch nicht stattgefunden. Der Krieg gegen die *Qui* war natürlich schon gar nicht vorhanden.

Etwa zur gleichen Zeit wurden *Bome*, *Ma* und *Goba* im Dorf geboren, und wir waren jederzeit gute Freunde. Ja, so alt wie ich ist von euch kei-

ner. Deshalb achtet auf das, was ich sage. — Von meinen Freunden lebt keiner mehr — sie sind schon seit vielen Jahren tot.

In der alten Zeit spielten die Kinder andere Spiele. Wir hatten damals zum Beispiel ein Spiel, das hieß „Seilspringen“. Wir gingen dazu in den Wald und hängten uns an eine lange Liane und schwangen so durch die Bäume. Das spielten wir alle Tage, bis wir so alt waren, daß wir Männer waren. — Ein anderes Spiel war das mit dem Eisen, *dat* genannt. Wir warfen das Eisen so in den Boden, daß es aufrecht steckenblieb und denoch andere Eisen umwarf.

Soma hieß mein älterer Bruder. Als wir noch zusammen spielten, sollte er eines Tages beschnitten werden. Er war deshalb nicht mehr im Dorf. Da ich zu Hause so allein war, sagte ich zu meiner Mutter: „Ich will zu meinem großen Bruder und auch beschnitten werden.“ Meine Mutter stimmte meinem Wunsch auch zu. Ich wurde auch noch in dieses Lager gelassen.

Als die Beschneidungszeit vorüber war und wir entlassen waren, geschah es, daß ich zu meiner Mutter sagte: „Ich wäre gerne ein Jäger.“ — Zu der Zeit war von euch Zuhörern noch keiner geboren.

Meine Mutter fragte mich: „Willst du mit Pfeil und Bogen oder mit der Flinte jagen?“ — Ich verlangte den Bogen und Pfeile. Ja, damals trugen wir noch *bomba*, ein um die Hüften geschlungenes Tuch, und unser Haar war so schön frisiert wie das der Mädchen heutigen Tages.

Mein älterer Bruder richtete mir einen Bogen und schnitt mir auch alle Pfeile zurecht. Dann zogen wir vier Freunde zusammen aus, um zu jagen. Das erste Tier, das wir nach Hause brachten, war eine fette Ratte. Das zweite war aber schon ein Hörnchen. Das zeigte ich meiner Mutter und meinem großen Bruder. Letzterer sagte: „Wenn du so gut schießen kannst, schneide ich dir gerne neue Pfeile, die wir diesmal vergiften.“

Giftpfeile sind für die Affen. Nachdem mein Bruder diese Pfeile hergestellt hatte, vergifteten wir sie mit *do*-Baum-Gift.

19,2. // Wir nahmen *do*-Blätter, stampften sie in einem besonderen kleinen Mörser und kochten dann die Brühe. In sie tunkten wir die spitz zugeschnittenen Pfeile. — Aber anstelle der Blätter des *do*-Baumes kann man auch *sia*-Baumrinde nehmen, und es ist gut, wenn beide Brühen vermischt werden. Aber am besten ist es, wenn man noch Blätter der *menti-bua*, schwarze Schlangen-Liane, hinzufügt und diese drei Säfte gemeinsam dickflüssig kochen läßt. Ja, mit solchem Gift bestrichen wir damals meine Pfeile, und dann zog ich in den Wald. Schon bald trafen wir auf Affen. Damals gab es ja noch viele Affen, und wir mußten nicht weit laufen, bis wir sie in den Baumkronen schreien hörten.

Ich trug meine Jagdbeute nach Hause. Da sagte mein älterer Bruder: „Da du jetzt weißt, wie mit Pfeil und Bogen umzugehen ist, gebe ich dir mein Gewehr.“ Aber bevor ich mit der Flinte in den Wald zog, versuchte ich die Jagd mit den Hunden. Beim erstenmal, als ich mit meinen Hunden im Wald streifte, fingen wir eine Rohrratte. Am dritten Tag — meine Freunde jagten damals mit mir — erlegten wir eine rote Antilope und am fünften Tag sogar eine SchwarZRücken-Antilope.

// Bei einer Treibjagd ziehen etwa zwanzig Leute, Männer und Buben, einen Ring um ein Stück Wald. Dann streift der Jäger mit seiner Hundemeute durch diesen Ring. Die Hunde schnuppern das Wild. Am Hals eines jeden Hundes hängt eine Glocke. Wenn der Jäger seine Leute sieht, so ruft er ihnen zu: „Seid still, ihr Leute!“ Zu den Hunden sagt er: „Habt ihr schon ein Tier gehört? Was ist los? Wenn ihr noch kein Tier gespürt habt, geht weiter nach vorn.“

// Alle Männer, die an der Jagd teilgenommen haben, bekommen ein Stück Fleisch. Der, der das Tier getötet hat, bekommt einen Schenkel; einen Arm erhalten die Treiber, und den Rest behalte ich, da mir die Hunde gehören, und da ich alles leite. — Hat noch ein dritter Jäger das Tier mit seinem Pfeil verwundet, so bekommt er ein Stück vom Nacken. Der, der einen weiteren Pfeil in das Tier geschossen hat, bekommt ebenfalls ein Stück Fleisch vom Nacken.

19,3. // Ich habe ein bestimmtes Jagdmittel, das *suo* heißt. Ein alter Mann, der heute nicht mehr lebt, hat *suo* gefunden. Er hieß *Sa*. Bevor ich in den Wald gehe, um zu jagen, nehme ich eine Kolanuß, teile sie, gehe ganz nah zu meinem *suo* und werfe die zwei Nußhälften gegen den *suo*. Liegen beide Hälften mit den Schnittflächen nach oben, so ist sicher, daß ich ein Tier erjagen werde.

// Es gibt zwei Arten des *suo*, Jagdmittel, den „Pfeil-und-Bogen-*suo*“ und den „Flinten- oder Elefanten-*suo*“. Sie werden verschieden genährt, doch helfen beide auf die gleiche Weise bei der Jagd. Sie sind aus verschiedenen Substanzen zusammengesetzt, denn es sind verschiedene „*suo*-Wesen“.

// So wird ein „Pfeil-und-Bogen-*suo*“ gefüttert: ich koche in einem Topf Reis, die Leber und das Herz des erlegten Tieres. Sind die Stücke gar, schütte ich sie in eine Schale und rufe meine Hunde zusammen. Zu diesen sage ich: „Heute habe ich euch, dem *suo* und mir Nahrung gekocht. Jetzt ist unser Essen fertig, und wir drei werden es uns teilen und gemeinsam essen.“ Dann teile ich den Reis in drei gleich große Portionen: einen Teil für den *suo*, einen für die Hunde und einen für mich. Bevor ich jetzt den *suo* füttere, ziehe ich meine Stoffkleider aus. Dann sage ich zu mei-

nem *suo*: „Von dem Tier, das du geschossen hast, ist dies dein Teil. Wenn ich wieder jage, laß mich wieder ein so schönes Tier schießen.“

Dann fülle ich beide Hände mit Reis und reiche sie dem *suo*. Ich leere sie vor ihm aus.

Ich füttere erst den *suo*; dann erst esse ich meinen Anteil.

// Der *suo* ist in ein *bonān*-Reiskochtopfchen gefüllt. Zu dem „Flinten-*suo*“ gehören als Helfer noch ein gefülltes Antilopenhörnchen und eine Schnecke. Zu dem „Pfeil-und-Bogen-*suo*“ gehören noch Adlerfedern, die anzeigen, daß der *suo* auch Vögel erlegen kann.

19,4. // Gehe ich auf die Jagd und will ein großes Tier erlegen, so trägt ein Junge hinter mir den *suo*. Wenn wir aus dem Dorf ziehen, spielen mir meine Musikanten. Ihr Anführer wohnt in *Biple*. Sie singen bestimmte Lieder, die sie nur für mich singen und spielen auf zwei Schlitztrommeln. Alle singen. // Ich singe nicht.

Für den „Flinten-*suo*“ — von dem ich zwei gleiche besitze, weil einer im Dorf und einer in meiner Pflanzungshütte sein muß, da ich ja nie weiß, wann ich Lust verspüre, auf die Jagd zu gehen, habe ich einen großen tö, Öltopf, in dem ich ihm seine Nahrung koche. Dieser *suo* erhält ein kleines Stück vom Rücken — genau von der Stelle, wo die Beine zusammenwachsen. Dann erhält er die beiden Nieren und die Hoden, wenn das Tier männlich war. Auch erhält er stets das Herz. Den Reis koche ich zuerst und dann koche ich getrennt vom Reis die Sauce.

Ist das Essen fertig, stelle ich es vor den *suo*. Diesmal fülle ich beide Hände mit Reis. Ich führe sie nun an meinen Seiten vorbei hinter meinen Rücken. Schließlich ziehe ich die Hände wieder nach vorn und zeige sie samt dem Reis dem *suo*, der vor mir auf dem Boden steht. Das geschieht zweimal. Beim dritten Mal überreiche ich dem *suo* die Nahrung. // Der Grund für meine Handlung ist: die hinter mich gehaltenen Hände verhindern, daß mich ein Tier von hinten anfällt. — Beim dritten Mal sprengle ich den Reis samt der Sauce über den *suo*.

// Alle Männer, die Jäger sind, dürfen anwesend sein, wenn der *suo* gefüttert wird. Solange du keinen Ring am Arm hast, darfst du nicht anwesend sein. Ja, alle Leute, die Ziegen essen, dürfen nicht mit mir essen. Ich würde niemals eine Ziege berühren.

19,5. // Der Metallring gehört zu dem *suo*. *Sejge* aus *Blole* hat früher für alle Jäger diese Ringe aus Eisen geschmiedet. Ein Jäger ging zu ihm, wenn er einen solchen Ring besitzen wollte. Er blieb in *Sejges* Hütte drei Tage lang — Tag und Nacht. Am vierten Tag bekam der Jäger seinen Ring.

// In der Nacht brannte in der Hütte ein Feuer. Es geschieht nichts Außergewöhnliches. — Am vierten Tag, wenn *Sejge* den Ring schmiedet, mißt er unser Handgelenk ab, und wir sehen dann zu, wie er den Ring schmiedet. Dabei benützt er viele geheime Mittel. Am nächsten Tag gehen alle, die sich Ringe herstellen ließen, zu dem Fluß und nehmen gemeinsam ein Bad in dem kalten Wasser. Der Schmied hat hierzu alle seine Mittel und Ringe mitgenommen.

Wenn die Männer in das Dorf zurückgekommen sind, teilt der Schmied die *suo*-Ringe aus.

// Ich bezahlte für meinen Ring fünf Hühner.

// Ich darf die Ziegen nicht berühren. Außerdem darf keine meiner Frauen von den Innereien der Tiere essen, die ich erlegt habe. Ich muß die Innereien selbst kochen; ich esse sie mit meinen Hunden. Auch der *suo* erhält seinen Teil.

20. Glopo

20,1. Die *Dea-no*-Sippe teilt sich in drei Clane: *Dea-no*, *Gwai-no*, *Mümi-no*.

// Wir, die *Gwai-no*, essen weder Huhn noch Hamsterratte noch Hund.

Das hat folgende Ursache: Die ganze Sippe ist heute noch in der östlichen Leoparden-Gesellschaft und hat jenseits des *Nuon*-Flusses ein Heiligtum. Da die Hamsterratte eines Tages mit uns dorthin lief und es sich anschaute, wollen wir sie lieber nicht essen.

Zu den geheimen Veranstaltungen kommen immer Fliegen und lauschen. Hunde aber fressen Fliegen, also sind sie unsere Freunde.

Hühner ißt man seit altersher hier im Dorf nicht.

// Es gibt hier zwei Leopardengesellschaften. Die eine ist hier schon seit langem, die andere kommt von der anderen Seite des Flusses. Sie sind im großen und ganzen die gleichen, aber sie unterscheiden sich in Einzelheiten.

Unser *go* verlangt zum Beispiel, daß wir *dumboi*, Maniok-Klöße, nur mit der flüssigen Sauce essen, aber erst später das Fleisch aufteilen dürfen. Die anderen sagen deshalb: „Es ist schwer, mit so einem *dumboi* zu essen!“ Wir essen eben nicht gleich das Fleisch.

// Ich kann keine Frau aus einem der *Dea-no*-Clane heiraten, weil ja *Deawa* der Vater von uns allen ist. Aus der *Da-no*, der *Du-mä*- oder *Butuo*-Sippe aber dürfen wir Töchter heiraten. In der *Du-mä*-Sippe heißt zum Beispiel ein Vater *Towoa*.

// Warum alle Kinder *Deawas* zusammen leben? Nun, weil ihr Vater sich hier anbaute, wollte keiner wegziehen. Nach dem Brand aber zog

eine Sippe nach *Butuo*. Dort lebt heute diese Familie in dreißig Hütten. Sie zogen weg, weil sie einst von dort zu uns gezogen waren. An den alten Kolabäumen fanden sie den alten Platz wieder.

Ich bin im Schlangenbund. Dort nennen sie mich *gō bie*, Mann, Elefant.

20,2. // Wir haben keinen Markt hier. Der nächste, größere Markt wird in *Butulu* abgehalten. Hier in *Diaple* ist eben kein Hauptquartier von *Qui*. Wir bringen Reis, Tomaten, Mehlbananen, Bananen, Süßkartoffeln und Taro hin. Die Mandingo, die dort wohnen, kaufen das als ihre Nahrung. Vom Erlös kaufen wir Stoffe. Man geht jetzt jede Woche einmal dorthin.

// Das Gewandkleid kam vor etwa zehn Jahren hierher. Vorher hatten wir Stoffe aus Palmfasern.

// Ich bin Pflanze und überlasse das Handeln den Frauen.

// Wir bauen Reis, Maniok, Tomaten, Okkru zusammen an; Taro, Süßkartoffeln und Jams aber pflanzen wir im Schatten einer Palme.

// Hier im Dorf sind keine Christen — einer lebt aber heute in *Butuo*. Der wohnte vorher hier. Da auch keine Mandingos im Dorf sind — oder nur einer —, haben wir auch keine Moslems und auch keinen Streit im Dorf.

// Ich bin Dorfbezirks-Häuptling. Dies bedeutet, daß ich die Steuern für die Regierung eintreiben, die Soldaten abfertigen und Lasten befördern lassen muß, wenn unser Bezirk an der Reihe ist.

21. Gögö

21,1. Ich kenne in diesem Dorf wenig Leute. Meiner Mutter Mutter folgte ich in ihr Dorf. Ich blieb bei der Großmutter bis zu der Zeit, als das erste Flugzeug über das Dorf flog.

Von dem Dorf meiner Großmutter zog ich nach *Butulu*, von wo meine Mutter ist. Ich blieb in *Butulu*, bis mein Vater kam, um mich zu holen. Bis zu der Zeit wußte ich gar nicht, daß Mehlbananen unser *tāa*, Verzicht, ist. Mein Vater kam und sah mich Mehlbananen essen. Er sagte: „Was, du ißt das *tāa* unserer Sippe?“ Er fügte hinzu, daß ich von nun an das nicht mehr essen solle.

Als wir dann hierher, nach *Diaple*, gekommen waren, rannte ich immer wieder zurück zu der Familie meiner Mutter, denn hier im Dorf kannte ich niemanden. Meines Vaters Vater, *Blo*, sagte zu mir: „Wenn du so weitermachst, dann kennst du später deine eigenen Leute nicht.“ Ich antwortete: „Alter Mann, ich kenne hier niemanden — und du kannst ja selbst sehen, wie mich meine eigenen Brüder verspotten.“ *Blos* Antwort war: „Bleib hier. Wenn die Kerle dich wieder ärgern, so sagst du das dei-

nen älteren Geschwistern oder du kommst direkt zu mir. Ich werde sie dann gewaltig verprügeln.“ Da nahm ich den Rat meines Großvaters an. Ich beschwerte mich über die, die mich beleidigten. Sie wurden verhört und dann geschlagen.

21,2. Da begann ich zu wachsen. Als ich alt genug war, um eine Pflanzung zu roden, sagte mein Vater zu mir: „Geh auf unsere Siedlung und bereite Pflanzungsland vor.“ — Wir rodeten viele Felder. Zu der Zeit lebte meine Mutter noch bei meinem Vater. Nach einer langen Rodungszeit hörten wir, daß wir beschnitten werden sollten. Deshalb legten wir in diesem Jahr eine besonders große Pflanzung an. Unser Feld war größer als die Strecke von hier nach *Banwie*! Als wir mit der Pflanzung fertig waren, wurden wir ins Dorf gerufen, um beschnitten zu werden. Als wir im Dorf angelangt waren, behauptete *Jakassa*, er habe einen solchen Befehl niemals gegeben. Er sagte: „Ich habe einst geschworen, daß nach dem Tode meines Vaters keines meiner Kinder mehr beschnitten werden solle. Wer hat euch denn kommen lassen? Zurück auf die Pflanzung!“

Wir gingen zurück auf die Pflanzung. Nach einigen Tagen wurden wir wieder gebeten, ins Dorf zu kommen, denn *Jakassa* hatte einen Boten geschickt, der das meldete. Aber der Vater änderte seinen Entschluß noch einmal und zwang uns, zurück auf die Pflanzung zu gehen. Unsere Mutter *Maliä*, die gerade eben aus deinem Zimmer gegangen ist, fragte uns damals, ob wir denn wirklich Wert darauf legen würden, jetzt sofort beschnitten zu werden. Wir antworteten ihr: „Ja.“ Sie antwortete: „Kommt, dann will ich euch mit segnendem Wasser übergießen.“ Mein Vater sagte zu ihr: „Wenn du veranlaßt, daß meine Kinder beschnitten werden, so werde ich Selbstmord begehen — die Folgen werden auf dir lasten!“ Sie sagte: „Gut, aber das bedeutet, daß du auf *bou*, Reichtum, verzichst.“

Drei Tage nach der Beschneidung lag einer meiner kleineren Brüder in Ohnmacht. Zu dieser Zeit war unser Vater in den Wald gelaufen. Einige Männer liefen ihm nach und brachten ihn wieder ins Dorf. // Er handelte nach der Beschneidungszeremonie. Wir alle ehrten ihn später für sein Handeln.

In diesem Jahr hatten wir zwei verschiedene Beschneidungslager im Dorf. Im ganzen wurden aus dem *Da-plö*-Bezirk 99 Buben beschnitten. In den oberen Bezirken waren es nur 33. Wir konnten unser Lager vor den anderen verlassen, weil einige von diesen nach *Gaple* zur Mission getragen werden mußten, damit sie dort geheilt würden. Vier aber verloren ihr Glied, weil die Behandlung nicht gut durchgeführt worden war.

Unter der Aufsicht von *Wodie* tat *Sane* die Arbeit. *Si* und *Mäwogbe* tun es heute, weil *Sane* gestorben ist.

// Unser Oberhaupt war *Womla*, unser Führer *Jediä*, seine Helfer waren *Tossa-jepie*, *Nagasa*, *Kagogo* und ich. Wir waren damals schon große Burschen, manche hatten auch schon Frauengeschichten erlebt. Ich selbst hatte noch nie mit einer Frau geschlafen — das sieht der *Zo* am Penis. // Er hat das (vorherigen Geschlechtsverkehr) gerne, denn dann kann er leichter beschneiden: dann ist die Kola am Penis leicht gerundet, und es gibt dort kein Fett mehr. So läßt sich die Stelle zum Schnitt gut feststellen. Hat aber ein Knabe sein Glied nur wenig benutzt, so ist es schwierig, die Schnittstelle zu finden — und ist falsch geschnitten, heilt die Wunde nur schwer. Man muß sehr vorsichtig beschneiden. Der *Zo* hat es deshalb gerne, wenn die Knaben ihr Glied vor der Beschneidung viel bewegen. // Bewegen heißt mit der Hand bewegen. Der Vater ist daran interessiert. Er will, daß der Sohn das macht. Er zeigt ihm das — aber man muß vorsichtig sein. // Die Buben tun das in der Hütte oder wenn sie im Fluß schwimmen gehen. Doch tut man solche Dinge besser allein — vielleicht treiben sie so etwas auch in den Jugendgesellschaften, wie in der „Eidech-sengesellschaft“ oder der „*Susu*-Gesellschaft“ — da treibt man so etwas. Aber man muß vorsichtig sein. // Wenn die Haut zurückgestrichen ist und eine Fliege sieht das Loch in der Kola und sie lacht darüber, so bleibt das Glied wie es in dem Augenblick ist.

21,3. Nach meiner Beschneidung verging ein Jahr, bis ich mich mit einer Frau einließ. Ich beschief damals irgendeines Mannes Frau. Dann bekam ich es mit der Angst zu tun, denn ich dachte plötzlich, daß die Frau meinen Namen verraten könne. Ich lief davon und war das folgende Jahr, 1949, in *Firestone*. Tatsächlich, als ich noch in *Firestone* lebte, gestand diese Frau meinen Namen. Mein Vater ließ mir einen Brief schreiben, in dem er sagte: „Was du getan hast, hätte nicht geschehen sollen.“ Ich schickte ihm das nötige Geld. Als ich gehört hatte, daß die Angelegenheit bereinigt war, kehrte ich hierher zurück. Als ich hier war, verliebte ich mich in *Kwinna*, in eine der Frauen, die meinem Vater gehörten. Als ich damals bei meiner Familie lebte, geschah einmal etwas in der Nacht. Nach „harter Arbeit“ schlief ich neben *Kwinna*, und *Jakassa* kam in dieser Nacht in unsere Hütte. Er öffnete die Tür mit seinem Speer. Als er mich auf der Matte neben *Kwinna* liegen sah, deutete er mit dem Speer auf mich und sagte: „Wer ist das?“ Ich wußte nicht, was vorfiel, denn ich schlief fest. *Kwinna* sagte: „Wenn du ihn nicht kennst, so kenne ich ihn auch nicht.“ *Jakassa* verließ uns und ging zu *Sejs* Hütte.

Ich erwachte und streckte meinen Körper. Dabei gähnte ich: „O, meine Mutter *Maliä*.“ *Kwinna* sagte: „Sei vorsichtig, *Jakassa* war gerade hier.“ Als ich das hörte, stürzte ich aus der Türe und rannte in den dichten Wald

— mitten in der Nacht. Regen war im Fallen, und bei dieser Witterung ist es sehr dunkel. Trotzdem hastete ich vorwärts, um zu meinem Palmweinbaum zu gelangen. Ich nahm mein Palmweingerät, *gbäi*, den Stichel, und ging mit ihm davon. Ich schlief dann auf *Kwadas* Siedlung. Am anderen Morgen ging ich auf *Gbü's* Pflanzung. *Gbü* ist eine von *Maliä's* Töchtern. Meine ältere Schwester sagte mir: „Was ist eigentlich mit dir los?“ Ich antwortete ihr: „Man hat mir gesagt, daß *Jakassa* gestern Nacht gekommen sei und mit dem Speer die Türe geöffnet habe, hinter der ich gelegen habe. Auch wenn er noch nichts gesagt hat, ich habe es für klug erachtet, wegzulaufen.“

Jakassa sagte den Leuten auf allen Pflanzungen, sie sollten nach mir suchen. Er sagte den Leuten, er würde mir nichts antun. *Jakassa* ging zurück ins Dorf. Ich kehrte zurück auf die Pflanzung. Als *Tos* Mutter mich sah, sagte sie: „Wo bist du gewesen? Wir alle haben dich gesucht!“ Die Leute von der Pflanzung sagten: „Warum bist du davongelaufen? Dein Vater hat gesagt, er würde dir nichts tun.“ — Ich sagte: „Stellt euch doch einmal vor: wie tapfer müßte ein Mann sein, der hört, daß die Tür der Hütte, in der er mit eines anderen Mannes Frau schlafend gefunden wird, mit dem Speer geöffnet wird und der dann nicht davonläuft!“

Jakassa schickte eine Botschaft auf die Pflanzung: die Frau sei für mich. Ich müsse von nun an auf sie achten.

21,4. Ich stellte mir Fallen für *do*-Hörnchen her. Mit diesen Fallen fing ich verschiedene Hörnchenarten und auch einige *goa*-Schleichkatzen. Als die Frau das Fleisch gekocht hatte, gab sie mir nicht einen Happen davon. Wenn immer ich *Kwinna* um etwas bat, so beschimpfte sie uns, mich und meine Mutter.

Eines Nachts tötete ich sechs dicke Welse in der *di-Quelle* nahe am Dorf. *Jakassa* befahl: „Bring die Fische auf meine Pflanzung. Gib sie der *Maliä* und deiner Mutter. Sie wissen, wie man so etwas am besten zubereitet.“ — Als *Kwinna* hörte, daß ich die Fische meinen beiden Müttern gegeben hatte, stürzte sie aus ihrem Haus und entriß meinen Müttern die Fische. Sie schrie: „Kein Tier soll meine Fische essen!“ Sie aß allen Fisch allein auf und gab auch nicht das kleinste Häppchen meinen alten Müttern oder gar mir.

Sie war schwanger durch mich. Als sie gebären sollte, sagte sie: „Du und deine Mutter, ihr seid häßliche Lebewesen.“ Sie jagte uns aus unserem Haus. Mein Vater *Jakassa* wehrte sich und klagte sie an. Er bat mich, ihr auch weiterhin die Pflanzung zu roden. Ich arbeitete für sie, ohne von ihr Nahrung zu erhalten und ohne heißes Badewasser gerichtet zu bekommen. Ich aß bei anderen Leuten.

(Gõgõ zeigt mir eine Narbe am Oberarm.) Als ich rodete, da riß ich mich an einem stacheligen Strauch, und das hier, das ist die Narbe, die davon übrig blieb. *Zame sobö* half mir beim Roden. Als mir der Arm weh tat, sagte ich zu *Zame*: „Ich gehe jetzt ins Dorf, denn mein Arm schmerzt.“ *Zame* erwiderte: „Warte auf mich. Ich will noch arbeiten. Am Abend gehen wir gemeinsam ins Dorf.“ Am Abend war mein Arm dick angeschwollen. Ich schleppte meinen geschwollenen Arm ins Dorf. *Jakassa* fragte: „Was hast du an deinem Arm?“ Ich sagte: „Ich sagte dir ja, daß ich für diese Frau nicht arbeiten mag. Du bestandest auf meiner Arbeit, und das ist davon der Erfolg. Von nun an will ich nicht mehr für sie arbeiten, denn sie beschimpft meine Mutter und mich.“ *Jakassa* sagte: „Laß mich nach *Kwinna* schicken. Sie soll kommen und sich entschuldigen. Ich will nicht, daß du sie verlässest.“ — Die Frau entschuldigte sich bei mir mit sechs Cents. Ich weigerte mich, das anzunehmen und sagte: „Sie hat mich und meine Mutter beleidigt — sechs Cents sind nicht genug für all das, was sie uns angetan hat.“ *Jakassa* war wütend und verlangte von mir, daß ich ihm die volle Buße für Frauenschädigung bezahlen müsse. Ich sagte: „Ich höre, was du sagst. Aber gib mir die Möglichkeit, dies allen Leuten mitzuteilen.“ Als *Jakassa* mich weiter ärgerte, reichte ich ihm vier Dollar und ein Tuch. *Jakassa* wurde wütend und begann auf mich einzuschlagen. Er schlug mich mit einem brennenden Stock — hier siehst du noch die Narbe.

Mä, der Vater von *Gä*, rief mich zu sich. *Jakassa* folgte mir und fuhr fort, auf mich einzuschlagen. Doch kämpften wir dieses Mal beide.

21,5. Nach diesem Ereignis bat ich meine Mutter, mit ihr in ihr Dorf ziehen zu dürfen. Wir gingen also nach *Butulu*. *Jakassa* sagte: „Nimm nur deine Mutter mit fort.“ Ich ging ohne Mutter nach *Butulu*. Zuvor sagte ich zu *Jakassa*: „Meine Mutter gehört dir. Wenn du sie nicht mehr liebst, so kannst du sie ja zu ihren Eltern zurückschicken.“ *Jakassa* rief die Brüder meiner Mutter zusammen und verkündigte dann: „Nehmt eure Schwester mit euch. Heilt ihre Bauchschmerzen. Wenn es ihr wieder gut geht, so bringt sie zurück.“ Da folgte mir meine Mutter nach *Butulu*.

Ich bereitete mir ein Heilmittel für meinen Arm zu. Er und die anderen Wunden verheilten. Das Mittel bekam ich im Traum.

Eines Tages vollführte ich wieder einen Ehebruch — diesmal mit einer Frau meines mütterlichen Onkels. Mein anderer Vater sagte zu mir: „Da dich gerade diese Sache aus deinem Dorf gejagt hat, mußt du mir jetzt sofort Schadensersatz für meine Frau bezahlen. Wenn du nicht auf der Stelle bezahltst, werde ich dich umbringen.“ Keiner der Anwesenden

— die Leute aus meiner Mutters Sippe — stimmten seinen Gedanken zu. Ich sagte mir: „Diese Situation ist schwierig — wohin soll ich gehen?“

Zu dieser Zeit hatte *Kwinna* mir ein Kind geboren. Ich sagte zu meinem Vater *Jakassa*: „Bitte, gib mir die Gelegenheit, Palmkerne zu verkaufen. Von dem Gewinn will ich dir meine Schuld abbezahlen.“ Ein Korb Palmkerne kostete damals noch zwei Dollar und fünfzig Cents — heute sind es nur ein Dollar fünfzig. *Jakassa* antwortete: „Du wirst die Palmkerne nicht tragen.“ Er sammelte selbst die Kerne. So trug ich dann für jemand andres einen Hühnerkorb nach *Ban*. Von *Ban* aus rannte ich weiter, um nach *Firestone* zu entkommen. Das war im Jahre 1952.

// Ich ging zu der Zeit regelmäßig zu meinem Bruder *Wowoa*, der in *Gaple* auf der Schule war, um von ihm zu erfahren, wie der Name des Jahres (Jahreszahl) sei.

Ich war in *Firestone*, als meine Mutter starb. Auch das Kind, das *Kwinna* geboren hatte, starb. Seit ich nach *Firestone* gegangen bin, habe ich keine Nahrung mehr von *Kwinna* bekommen.

Ich bin der gehaßte Sohn. Er (*Jakassa*) fängt immer mit mir zu streiten an.

21,6. In *Butulu* nahm ich mir damals dann eine neue Frau. Ich bekam diese Frau durch den Schlangenbund, da ich mit anderen Mitgliedern nach *Butulu* gegangen war, um dort Schlangenfälle zu heilen. Als ich das Mädchen gesehen hatte, ging ich zu ihm (*Jakassa*) und sagte: „Ich habe ein Mädchen gesehen und würde es gerne nach Hause bringen.“ — Er sagte nur: „Es ist gut, bring es.“

Als ich mein Mädchen hierher gebracht hatte, sagte *Jakassa* und mit ihm einige andere Leute, das Mädchen sei häßlich und es hätte gar keine Zähne. Und das, als ich sie gerade erst gekauft hatte! Sie wußten eben nur nicht, daß sie Zähne hatte. Wenn immer das Mädchen hier war, es wurde von *Jakassa* beleidigt. Er tat das, damit sie ginge und ich wieder ohne Frau wäre. Aber das Mädchen *Mate* sagte stets zu *Jakassa*: „Pa, du hast mich ja gar nicht gebracht! Wenn der Junge, der mich geholt hat, sagen würde, daß ich häßlich sei und jetzt gehen müsse, so ginge ich sofort.“ — Aber *Jakassa* fuhr fort, mich und meine Frau zu belästigen. Eines Tages war ich gezwungen, ihn anzuzeigen. Ich ging zum Dorfbezirk-Häuptling *Gonti*. Er (*Jakassa*) folgte uns ins Dorf. Es war mitten in der Nacht — denn unser Streit fand nachts auf der Pflanzung statt. *Jakassa* beleidigte nicht nur mich und meine Frau, sondern auch meinen Bruder *Ba*. Er haßt meinen Bruder, der auch ein Sohn meiner Mutter ist, so sehr wie mich. Doch *Gonti* fand, daß *Jakassa* in diesem Fall schuldig gesprochen werden müsse. Als man ihn schuldig gesprochen hatte, ver-

langte ich 500 Dollar von ihm. *Gonti* bat mich, weniger zu verlangen. *Jakassa* wollte mir einen Dollar bezahlen. Ich sagte: „Er soll das Geld behalten. Ich beabsichtige nicht, ihn um des ‚Profits‘ willen anzuzeigen. Sein Haß auf mich, meine Frau und meinen Bruder haben mich zu dieser Tat gezwungen.“ — Ja, ich bezahlte sogar die Gerichtskosten für *Jakassa*.

Ich begann meine Frau zu lieben. Sie ist die einzige Frau, die ihm (*Jakassa*) stets gutes Essen vorsetzt und die ihm auch regelmäßig heißes Wasser bringt. Seine eigenen Frauen können ihm nicht genügend Nahrung geben.

/ Was heißt das? Warum? / Das ist keine Frage für mich.

21,7. Als der Vater des Mädchens starb, da bat sie, in ihr Dorf gehen zu dürfen. *Jakassa* sagte, er wolle sie auf der Reise begleiten. Als wir dort waren, bat mich ihre Familie, den Rest des noch ausstehenden Brautpreises zu bezahlen. Da *Jakassa* wußte, daß die zurückgewiesene Frau (d. h. des Informanten Mutter) ihm wieder zur Hilfe geworden war, half er mir mit 24 Dollar, um den Brautpreis zu bezahlen. — Ich selbst fügte noch zwanzig Dollar hinzu und gab die gesamte Summe an die Eltern meiner Frau.

Als ihr Leute (Verfasser) hier im Dorf ankamt, war ich nicht hier, denn ich war noch in *Wale*, jenseits des Flusses, bei *Danané*, im Heimatdorf meiner Frau. Die Eltern sagten mir, daß sie das Mädchen bringen würden, wenn die Pflanzungen fertig gerodet seien. Dann müßte ich aber auch den vollen Brautpreis zahlen.

Wenn dieses Stück Mond verschwunden ist, und der nächste Mond seinen Freund bringt, werde ich nach *Wale* gehen.

So habe ich bis zu dieser Zeit gelitten. Den Kopf davon habe ich noch nicht gesehen.

Als ich zu den Leuten kam, das letzte Mal, und das Mädchen zurückbrachte, da bereiteten sie uns ein Fest mit einem Perlhuhn und einem Schaf, denn das Mädchen war klein gewesen, als es mit mir ging, und nun ist es groß geworden.

Ich bin *Gōgō*, *Jakassas* ältester Sohn.

22. Gōgō kuobö

22,1. Ich bin der Sohn von *Dea jajebös* Sohn *Kuo xru*. *Do*, die Lieblingsfrau des *Dea*, die Mutter des *Jelu*, war aus *Buelle*. Sie war die Schwester von *Monja*. *Monja* kam einst zu *Dea*. Er sagte: „Ich kam hierher, um mit meiner Schwester bei dir zu leben, denn der Kampf in meinem Gebiet ist hart. Sie haben mir alle Güter und alle Frauen weggenommen. Wenn du gestattest, daß ich hierbleibe, so soll *Do* deine Frau sein.“

Kuo und *Do* bekamen ihr erstes Kind; es wurde seinem Vater zu Ehren genannt. Sie nannten es *Gōgō*, Mann, Mann. Sie meinten hiermit: „Ihr *Buelle*-Leute, was ihr uns angetan habt, das habt ihr einem Mann angetan.“

Ich wurde später *sā su mā*, Pfeil-und-Bogen-Jäger.

Damals legte ich meine Pflanzung nahe am Dorf an. *Dru* sagte deshalb zu mir: „Weil du ein Jäger bist, sollst du weiter in den Wald gehen und dort deine Pflanzungen anlegen.“ — Deshalb lebe ich auch heute noch so tief im Wald. Seit *Dru* mir dieses Waldland zugewiesen hat, lebe ich dort. Das sind nun 34 Jahre her. Ich zählte es. // Ich bekam die Zahlen durch die Pflanzungen, die ich angelegt habe und durch die Kinder, die mir geboren worden sind. // Ich zählte immer, wenn die Pflanzungen gerodet werden. Das lege ich nebeneinander, bis das neue Kind mir geboren wird. Bei jedem Kind fange ich mit dem Zählen von vorne an. Die Pflanzung ist unser Jahr. Wir kennen auch *dōgo*, Markt. Jeder *dōgo* hat sieben Tage. Wenn ein Markt eröffnet wurde, so wurde dieser Tag nach dem Dorf genannt, und nach sieben Tagen kehrte er wieder. Bevor er kommt — es kann geschehen was will —, verstreichen sieben Tage.

22,2. // Alle Affen sind zu Ende. Die Schrotflinten haben alle Affen weggenommen. // Diese Flintenart kam, als *Meiame* Stammeshäuptling wurde. — Die Affen gibt es nicht mehr, aber wir jagen all die Tiere, die es noch gibt. // Nun, es ist eben schwer für die Tiere, den offenen Stellen im Urwald auszuweichen. Auch die Elefanten scheinen zu Ende gegangen zu sein. // Das kommt, weil die vielen Waffen die aus Menschen gewandelten Tiere abgeschossen haben. Und die Leute, die überlebt haben, haben das Wandeln aufgegeben. Ich weiß hiervon nichts. Ich bin kein Mann, der in den Wald zieht.

// Ein Jäger hätte Angst, Krieger zu sein. Er kann auf große Entfernung zielen und schießt ein Tier mit einer gemeinen, kleinen Kugel nieder — könnte ihm da nicht das gleiche passieren, wenn er als Krieger vor den Feinden wäre?

/ Was machen Krieger heute? / Sie sitzen nur so herum. *Diemo* sagt: „Bei jedem Neumond bereiten sie Opfer für ihren *sā*-Bogen oder für ihr *makka*, Feder-Helm.“ Die meisten der großen alten Krieger sind jetzt tot. Es lebt eigentlich nur noch *Kōppa*.

// Nein, wir hatten hier nicht viele Jäger, die von der anderen Flußseite gekommen waren, um bei uns zu jagen.

23. Goke dediebö

23,1. *Munglu* ist mein Vater. *Dedie* ist meine Mutter.

Nun will ich dir erzählen, was ich in meiner Kindheit tat: Als Bub war ich ein guter Bogenschütze. Als ich das erprobt hatte, ruhte ich einige Zeit aus. Dann wurde ich ein glänzender Bäumeckletterer: ich war hier der beste Palmkerne-Schneider.

Nach dieser Arbeit besuchte ich meine Schwägerin in *Norle*, dem Dorf, in dem auch meine ältere Schwester geboren ist. Als ich bei meiner Schwester lebte, erlernte ich das Fischen. Damals übte ich mich auch im Schwimmen, denn bis dahin konnte ich nur im Wasser planschen, nicht aber schwimmen. Ich beendete dann auch das und sagte zu mir: „Da ich jetzt schwimmen kann, will ich für meine Schwester eine Pflanzung roden.“ — Ich bereitete meiner Schwester vier Pflanzungsfelder vor — jedes Jahr eines. Dann kehrte ich in mein Dorf, nach *Njor Diaple*, zurück. Von *Njor Diaple* aus wanderte ich einmal nach Westen. Ich zog nach *Firestone*. Von dort aus besuchte ich auch *Monrovia* und arbeitete in der Stadt als „public worker“ auf der Straße. Ich blieb zwei Jahre in *Monrovia*.

Ich kehrte zurück und begann mir eine Pflanzung anzulegen. Damals lernte ich auch mit der Flinte zu jagen. Ich sagte zu mir: „Ich will zwei Angelegenheiten gleichzeitig unternehmen — ich will das Pflanzen und ich will das Jagen mit der Flinte lernen.“

23,2. Heute bin ich hauptsächlich Pflanzler. Durch das Pflanzen wurde ich ein guter *do do mā*, Dinge, Dinge, Mann, Händler. Dann sagte ich zu mir: „Ich will ein richtiger *blüö kpo mā*, Pflanzler, werden. Dazu muß ich verschiedene Pflanzen ziehen können: ich will eine große Kaffeepflanzung haben, will Kolabäume besitzen und Kakao zu pflanzen versuchen. Ich will noch mehr Kolabäume anpflanzen, denn Kola war die wichtigste Pflanze unserer Väter. Ich will Taro, Bananen, Mehlbananen und Süßkartoffeln anbauen.“ — Nun, es ist nicht nötig, die Dinge, die man im Geist plant, auszusprechen, wenn sie noch nicht ausgeführt sind. Ich kenne vieles in meinen Gedanken. Ich habe mir vorgenommen, Zuckerrohr und Gummi zu setzen. Die Gummischößlinge sind schon gerichtet und einige Zuckerrohrsetzlinge sind gepflanzt.

Um dir zu zeigen, daß mein Ehrgeiz in der Arbeit liegt, sage ich dir, daß ich ein guter Sänger und ein guter Roder bin.

Durch das Geld, das ich mit diesen Tätigkeiten verdiene, konnte ich mir eine Frau kaufen. Ich bleibe bei dieser einen Frau, bis ich genügend Geld habe. Die Kinder, die ich von dieser Frau habe, müssen mir helfen, noch mehr Frauen zu erwerben. — Das ist das Ende.

23,3. // Mein Vater zeigte mir, wie ich auf Palmen klettern und wie ich die Palmkerne abschneiden müsse. All das Schneiden, das ich tat, geschah für meinen Vater. In der alten Zeit, da hatten wir die Kerne nur zur Nahrung. Doch als wir dann gebeten wurden, die *Qui* zu ernähren, da halfen uns die Kerne, die Pflicht zu bezahlen.

// Ich erlernte das Fischen am *Nuon*-Fluß. *Xranie* und *Sow* aus *Buelle* zeigten es mir. // Wenn du ein guter Fischer bist, kannst du mit dieser Tätigkeit Geld verdienen. // Wir verlassen uns aber nie auf nur eine Sache.

// Für das Roden wurde ich von meiner Schwester nicht bezahlt. Die ältere Schwester ist immer eine zweite Mutter, und wenn du freundlich zu ihr bist, wird sie dir auch helfen, wenn du in Not bist. Als ich von der Arbeit zurückkam, wollte mir ihr Mann und dessen Familie mit Geld danken. Ich aber weigerte mich, das anzunehmen und sagte ihnen: „Wenn ich das Geld annehme, werdet ihr mit meiner Schwester streiten, wenn ich gegangen bin. Ihr werdet sagen: ‚Wir haben ja deinen Bruder für seine Arbeit bezahlen müssen!‘“

// Ich habe ein gutes Mittel für Kinder. Wenn ich gerufen werde, um einen Fall zu behandeln, so bin ich immer erfolgreich. Meine Großväter haben mir das Mittel gezeigt.

Weiterhin habe ich ein gutes Mittel gegen Geschlechtskrankheiten. // Ich habe dafür keinen festen Preis. Wir sollten ja stets weniger auf das Geld als auf das Leben unserer Patienten achten. Einige geben mir eine Matte oder ein Huhn; andere gaben mir fünfzig Cent — manche auch drei Dollar. Ich nehme, was sie mir geben. Ich verlange von keinem, daß er mich bezahlt.

23,4. // Ich bin *blüö kpö mä*, Ackerbauer. Die Leute halten einen solchen Mann für stark, denn er hat sich entschlossen, in seinem Leben nie zu leiden und nie ein ärmliches Leben zu führen.

Ich pflanze Kakao, um damit Geld zu verdienen. *Boumä Francis* ist der erste gewesen, der Kakao hier angepflanzt hat. Er war damals noch ein kleiner Junge. // Das weiß ich noch nicht, denn noch ist mein Kakao nicht reif und kann noch nicht geerntet und verkauft werden. Ich kenne also den Unterschied beim Verkauf von Kaffee und Kakao nicht.

// Ich pflanze genügend Taro und Bananen, so daß ich stets welche zum Essen habe und doch verkaufen kann. Ich verkaufe das vor meinem Haus mit anderen Gütern. // Die Reisenden kaufen bei mir, denn ich verkaufe Büchsenfisch, Stoffe, Kopftücher, Petroleum, Bonbons, Kaugummi, Würfelzucker, Erdnüsse, Reis, Streichhölzer und Seife; ich verkaufe diese Dinge selbst. Nur wenn ich verreise, arbeitet meine Frau für mich. // Ich

habe alles in *Ban* eingekauft. Ich ging selbst hin, und nur manchmal bezahle ich Leute, die für mich den Weg unternehmen.

Zwei meiner Söhne gehen in *Butuo* zur Schule. Sie können mir beim Einkaufen und Tragen helfen. Sonst aber bezahle ich die Träger nach *Ban*. Wenn einer einen Weg leer gehen kann, so erhält er für den Auftrag zwei Dollar.

// Ich möchte auch in der Zukunft kein armer Mann sein. Deshalb habe ich meine Buben in die Schule nach *Butuo* geschickt. // Ich sehe keine Nachteile. / Was lernen sie? / Weiß ich das? / Gibt das Lernen nicht später Schwierigkeiten? / Das wichtigste ist, daß wir unsere Kinder verstehen. Das hilft uns gegen alles, was uns unser Leben etwa erschweren sollte.

// Ich pflanze Taro und Mehlbananen ganz nahe bei meinen Pflanzungshütten. Hinter diesem Feld liegen die Kaffee- und Kakaobäume. // Ich suche den Platz nach der Erde aus. Guter Boden ist weich und schwarz — schlechte Erde ist steinig, hart und durchzogen von Wurzeln. Aber das beste Urteil fällt die Frucht selbst! / Kannst du die Erde verbessern? / Wenn ich keinen guten Ertrag mehr erziele, ziehe ich an einen anderen Platz. Ich versuche nicht den Boden zu verändern, ich verändere meine Pflanzung. Den Boden verändert hier keiner.

24. Gonti

24,1. Als ich meine erste Frau hierher gebracht hatte, mußte ich an die Küste, um für *Qui* zu arbeiten. *Davis Quai* war damals Kommissar. Mein Vater sagte: „Wenn du gehst, kannst du deine Frau bei mir lassen. Doch noch heute mußt du mit den Soldaten gehen.“ — Dabei war ich gerade erst vom Dorf meiner Schwiegereltern gekommen, wo ich den Brautpreis für meine Frau gezahlt hatte.

Wir zogen los, und es war noch kein Monat vergangen, da wußte ich, daß meine Frau gestorben war. Wir waren zu Fuß unterwegs und mußten für den Kommissar Reissäcke tragen. Wir kamen gerade von der Küste zurück. Als wir in dem Dorf *Säza* angelangt waren, rasteten wir müde und hungrig. Wie wir in der kleinen Hütte etwas zu kochen begannen, sah ich im Rauch den Geist meiner Frau. Da schüttelte ich ihr die Hand. Sie aber öffnete mir nicht den Mund. Sie ging, und ich sah sie in der Richtung zum Meer fortgehen. Ich folgte ihr natürlich. Meine Freunde riefen: „*Gonti*, geh ihr nicht nach! Bleib hier, bleib hier!“ — So riefen sie, doch ich hörte nicht auf sie, sondern folgte dem Geist. Da liefen meine Freunde mir nach; sie fingen mich und fesselten mich. In ihrer Mitte schleppten sie mich zurück.

In der Zwischenzeit war das Essen fertig gekocht. Wir begannen zu essen. Ich aber war zu erregt, um zum Essen zu kommen. Ich fand nie meinen Mund.

Nach der Mahlzeit sagten meine Freunde zueinander: „Auf unseren *Gonti* müssen wir gut aufpassen, denn er ist in Gefahr.“

Als wir *Buelle* erreicht hatten, das Dorf, aus dem meine Mutter ist, kam diese zu mir und erzählte, daß meine junge Frau gestorben war. Als ich zu weinen beginnen wollte, sagte meine Mutter: „Weine nicht! Was dir passiert ist, kann man nicht ändern. Ich werde dir aber ein anderes Mädchen kaufen, um den Platz der Toten zu ersetzen.“

Als ich dann nach Hause kam, hatte meine Familie gerade aufgehört, die Knochen der Verstorbenen zu bezahlen.

24,2. Danach arbeitete meine Mutter schwer, und sie erarbeitete mir mit dem Reis, den sie übrig hatte und verkaufen konnte, fünf Frauen: *Wobe* aus *Šlole*, *Komä* aus *Njale*, *Makole* aus *Tealiaple*, *Lale* aus *Beale*, *Kosa* aus *Lüaple*. Von diesen fünf Frauen habe ich fünfzehn Kinder — nur zwei sind mir gestorben.

Nachdem mir meine Mutter diese fünf Frauen erworben hatte, starb sie. Das ist etwa fünf Regenzeiten her. Damals tötete ich fünfzehn Stück Vieh: fünf Ziegen, fünf Schafe und fünf Hunde. Als die Mutter begraben war und soviel Nahrung vorhanden war, sagte ich, daß ich das alles nur ihr zu Ehren getan hätte, weil sie so gut für mich gesorgt hatte, als meine erste Frau gestorben war.

24,3. In meinem Leben hatte ich bisher noch zweimal großes Unglück.

Als ich ein kleiner Junge war, war mein Vater *Wā* ein großer Krieger. *Meiames* Vater *Dea* war zu dieser Zeit Häuptling in *Diaple*, und *Wā* hatte das Dorf zu schützen. *Dea* sagte, niemand dürfe in das Dorf, *Wā* müsse die Fremden, die sich eindringen wollten, bekämpfen. Wenn mein Vater kämpfte, besiegte er jeden. Dann wurde er alt. Als er glaubte, sterben zu müssen, rief er alle seine Kinder zu sich: *Gonti* der erste, der bald nach des Vaters Tod starb, *Wodie*, *Takbo*, *Sota*, der auch nicht mehr lebt, und mich, *Gonti*. Mein Vater war krank an Alter und er rief uns eines Abends zusammen. Er sagte: „Meine Krankheit besiegt mich. Wenn sie mich getötet hat, muß *Gonti* für mich den Zauber übernehmen, durch den ich Krieger bin.“ — Dann starb *Wā*. Nach seinem Tod sagten die Ältesten, daß ich die Kriegsgegenstände benutzen sollte. Ich habe einen kleinen Bogen aus Gelbguß; den hebe ich in aller Stille auf, obwohl im Lande Ruhe und Frieden ist. Wenn unser Stammeshäuptling kommt, sagt er, daß *Gonti* das Zaubergerät ja nicht berühren solle, da es sonst Krieg geben könnte. Wenn ich meinen Vater sehen möchte, gehe ich zu dem

Bogen und sage: „O, es gibt keine Gelegenheit, dich, *makka*, Feder, Kriegsgerät, zu benützen. — Und auch mein Vater ist tot.“ Dann sehe ich meinen Vater.

Da es keine Kriege mehr gibt, kann ich nur erwarten, einst Häuptling zu werden und so im ganzen Land berühmt zu sein. Das ist der Grund, warum ich nie zögere „ja“ zu sagen, wenn *Demi* mich fragt, ob ich ihn eine Zeitlang vertreten würde, weil er über Land gehen wolle. Wenn jemand in einer Sippe vorgeschlagen wird, Häuptling zu werden, so werde auch immer ich noch gefragt, ob mir das recht ist.

// Wenn ich Dorfhäuptling wäre, würde ich immer alle Einnahmen mit den Dorfbezirkhäuptlingen teilen.

So bin ich immer Häuptling, wenn *Demi* nicht da ist; dann sagen die Leute, wenn sie *Demi* fragt: „Wer soll für mich Häuptling sein?“ — „*Gonti* ist uns am liebsten.“

Alles, was in meinem Kopf ist, richtet sich auf das Häuptling-sein. Mein bester Freund war *Gōzu*. Die Ursache für unsere Freundschaft war, daß ich am Morgen, mein Freund aber am Abend des gleichen Tages geboren worden sind. *Gōzu* war später Oberhaupt der *Mūmi-no*-Sippe. Schon als wir Buben waren, sprachen wir von nichts anderem, als was wir tun würden, wenn wir Häuptlinge wären. Aber jetzt ist *Gōzu* tot. Jedesmal, wenn ich an ihn denke, bitte ich ihn, daß er Gott *Abi* bitten möge, mir zu helfen, daß ich ein Häuptling werde. Das ist das einzige Geschenk, das ich von *Abi* erwarte: ich will Häuptling werden. Wenn *Demi* Häuptling ist, so geht alles nur so, weil ich es leite. Denn es geht gut für mich. Du und dein Vater, ihr seid meine Gäste und mein Name ist berühmt bei anderen Häuptlingen. Soll *Demi* zu Großhäuptling *Tuas-sama* gehen, so sagt er oft, er sei müde, ich solle für ihn gehen. Darüber wundern sich dort die Männer aber schon gar nicht mehr, denn für sie ist es mittlerweile selbstverständlich, daß *Gonti* kommt.

Aber daß sie *Demi* damals als Häuptling wollten und nicht mich, das war das schlimmste, was mir neben dem Tod meiner ersten Frau angetan worden ist.

24,4. Einer meiner Söhne hieß *Go*. Er und *Wanne* waren am gleichen Tag geboren und die Buben hatten sich sehr gern. Aber dennoch — mein Sohn konnte nicht leben. Er starb. Da gab ich *Wanne* eine Ziege, da er meinen Sohn ja nicht mehr begrüßen konnte. Als ich in meinem Haus mich auf das Leimbett setzte, begann ich laut zu weinen. Ich hatte ihm die Ziege gegeben, um mich zu entschuldigen.

Das war ein weiterer Schlag, der mich traf.

24,5. Als ich gesehen hatte, daß die *mä*, Schlangengesellschaft, eine gute Gesellschaft ist, bat ich meinen Vater, er solle mir den Kopf der Gesellschaft kaufen. Mein Vater *Bäa*, der Ex-Großhauptling von *Buelle*, bezahlte folgende *bou*, Wertträger, damit ich das Gerät des *mä*, Schlangenbundes, erwerben konnte: hundert *nao*, Wertmesser aus *zə*, Gelbgußringe und anderes Gerät, zwanzig Tücher, vier Porzellanteller, vier geflochtene Reiswaorfen, zwei Kühe, vier große Matten, vier Ströcke Salz und vier Hühner.

Das sind die Wertträger, die ich bezahlt habe. Mein Vater überreichte den Leuten diese Sachen, damit ich Meister des *mä*, Schlangenbundes, werden konnte. Hierbei stellte mir mein Vater folgende Frage: „Nun hast du mich um diese teure und wertvolle Gesellschaft gebeten. Willst du in ihrer Ausübung eifrig sein, damit — durch dein Tun — mein Name in der Welt groß sein wird? Damit es heiße, daß ich unter meiner Herrschaft meinem Sohn die Gesellschaft zum Wohle aller Menschen der Welt gekauft habe?“ — „Ja“, sagte ich. „Ich will dem Bund treu sein und ich werde genug einnehmen, um deine Ausgaben ersetzen zu können.“ Ich schwor in Anwesenheit meines Vaters auf das *kafu*, Schwurgerät, des Bundes. Da schickte mich mein Vater zu *Gujamä*, bei dem ich drei Jahre blieb, um den Bund zu erlernen.

/ Wo? / Jenseits des Flusses, aber noch im *Dan*-Land. Dieser Meister ist heute tot.

Du mußt dir vorstellen: all die Stufen des Bundes, all die Ereignisse im Wald, den „Pfad in den Bund“ und die „Dinge im Wald“ hatte ich zu erlernen — alle Einzelheiten und jede Kleinigkeit. Dazu benötigte ich drei ganze Jahre. Ich glaube, du weißt so gut wie ich, daß ohne *qui* (Lesen und Schreiben) solches Wissen schwer zu erlernen ist, da alles in der rechten Ordnung durchgeführt werden muß; nicht nur die praktischen Dinge, auch die Ausdrücke für jeden einzelnen Vorgang und die Lieder, die sich ständig abwechseln, muß man kennen. Hast du gestern — oder in der vergangenen Woche — irgendeinen der älteren Männer mir helfen gesehen?

/ Nein, d. h. er ist selbständig. /

Als dein Vater hierher kam und um die Bundes-Meisterschaft bat, da bezahlte er einiges Geld und ich bat ihn, acht Haustiere zu bringen. Er bezahlte für zwei, und *Wowoa* sagte mir, er selbst wolle später noch etwas dazulegen.

24,6. Die Geschichte der Schlangengesellschaft ist lang, sie kann nicht heute in einem Gespräch dargelegt werden; ich werde dir mehr erzählen — aber nicht heute.

/ Gab es eine Schlangengesellschaft hier, bevor du kamst? / Da war eine falsche Schlangengesellschaft hier im Dorf, aber als ich den Führer prüfte, mußte ich ihn verurteilen.

Einmal wurde dieser Mann gerufen, einen Schlangenbiß zu behandeln, aber er konnte den Patienten nicht heilen. Ich wurde daraufhin aufgefordert, den Kranken zu behandeln, und es ging ihm nach wenigen Tagen wieder gut.

Wir zwei wurden von den Leuten aufgefordert, uns in ein Haus einzuschließen und dort gegenseitig zu prüfen. Derjenige, welcher mehr und stärkere Mittel und die bessere Methode des Bundes besäße, solle Führer und Meister sein. Als wir in das Haus gingen, kniete der Mann vor mir in Unterwerfung nieder, ich nahm ihm die Schlangentruhe weg und er starb. Alle Schlangenbünde von hier bis an die Küste unterstehen mir.

/ Wo ist *dā*? / Ich habe der dortigen Gesellschaft meine Unterwürfigkeit und Treue dargebracht und geschworen, daß ich meinen Mitgliedern nur wahre Sachen sage. Ich weiß nicht, welche Sprache man in *Dā* spricht. Ich selbst war ja nie in *Dā*, von wo unser Bund ursprünglich stammt.

24,7. Ein gewisser junger Mann war in *Buelle* von einer *glo*-Schlange gebissen worden. Als er im Sterben lag, schickte seine Familie nach *Gonti* in *Diaple*. Die Zeit, die der Bote benötigte, um hierher zu kommen und die Zeit, die ich benötigte, zu dem Kranken zu eilen, war lang. Der Kranke war schon bewußtlos, als ich in *Buelle* anlangte. Ich sagte zu den Leuten: „Wie soll ich einen Kranken behandeln können, der schon bewußtlos ist und dem das Herz nicht mehr schlägt?“ — Ich verlangte zwanzig Dollar von den Leuten, wenn es mir gelänge, den jungen Mann zu retten. Ich behandelte ihn und er wurde gesund. Als der junge Mann genesen war, baten mich die Dörfler, ich solle nach *Diaple* schicken und die Schlangenkiste kommen lassen, damit sie alle in den Bund eingeweiht werden könnten. Ich schickte nach meiner Kiste und führte die Aufnahme durch.

// Nun, alles sind Versuche. Wenn mich heute der *Qui*-Präsident einladen würde, zu ihm zu kommen und ihm meine Schlangen vorzuführen, ich würde zu ihm gehen. Wenn ich der wahre Kopf der Gesellschaft bin, so will ich das auch beweisen. Ich tat das ja schon in *Buelle*, in dem Dorf, in dem es keine Geheimbünde geben darf. Dorthin ging ich, um meine eigene Kraft zu prüfen. Das war der Grund.

Meine Mutter kommt aus *Buelle*.

/ Warum gibt es in *Buelle* keine Geheimbünde? / Dieses Dorf enthält zuviel *dü* — und zwar ist dort nur *go dü*, Leopardenzauber, erlaubt. Kein anderes *dü* soll neben *go dü* in diesem Dorf sein.

Wenn die Leute von *Buelle* über deinen Besuch unwillig sind, so können sie dir leicht deine Arme lähmen. Aber heutzutage bin ich ihnen allen überlegen. Durch meinen Schlangenbund hänge ich nur von meinem eigenen Kopf ab, denn alle meine Mittel sind in meinen Kopf gesetzt.

// Ja, mit einer Frau hatte ich damals zu kämpfen:

Diese Frau füllte einen Eimer mit Urin und bat mich, in diesem Urin, den sie „Wasser“ nannte, zu baden. Ich lehnte solches Wasser ab. Sie sagte: „Warum verweigerst du mein Wasser?“ — „Das ist kein Wasser, das ist dein Urin“, sagte ich. — Wir fuhrten fort zu streiten und schließlich wurde sie schuldig gesprochen. Diese Frau lebt aber noch heute in *Buelle*.

24,8. Das einzige, was ich von dir und deinem Freund George erwarte, ist, daß ihr Leute veranlaßt, daß sie mich nach *Qui*-Land einladen, und ich dort meine Schlangen vorzeigen darf, um dann bedeutende *Qui* in den Bund aufzunehmen. Dann werde ich dir sagen: „Sitz und schau!“ Ich werde eine Person, die noch nicht eingeweiht ist, sterben lassen, und der stinkende Körper wird aus unserem Bundeshaus geworfen werden. Dann aber werde ich den Leichnam wieder zum Leben zurückrufen.

// Ich habe meinen Kuhschwanz, den ich bei großen Schlangen-Treffen, wenn verschiedene Häupter zusammenkommen, mit mir nehme. Wenn ich eine Person mit diesem Schwanz berühre, so fällt diese um und stirbt. Im gleichen Augenblick schwillt ihr Bauch gewaltig an. Wenn die Leute mir genügend Geld bezahlen, so wird *Mengli Bakun* den Toten wieder zum Leben zurückbringen. Er tut das mit meinem Kuhschwanz.

Diesen Ausdruck verwende ich beim Schlangenspiel: *Ka ja*, ihr sollt sitzen. *Ka ja* heißt der kleine Kuhschwanz. Wenn ich diesen Ausdruck benütze, müßt ihr euch hinsetzen und jeden, der sich weigert, werde ich mit dem Kuhschwanz berühren und er wird sterben.

// Den Kopf des Mittels habe ich von einem anderen Meister. Dieser Meister wohnt sehr weit weg von hier. Er ist ein *Blo-Dan*, der jenseits des Flusses wohnt.

// Dieser Kuhschwanz ist zu gefährlich, wir benützen ihn nicht oft.

// Ja, ich probierte den Kuhschwanz schon einmal aus. Einer der Gründe, warum ich ihn nicht zu häufig benütze, ist, daß in diesem Gebiet hier nicht genügend Geld vorhanden ist. Ein günstigerer Platz für eine solche Probe wäre vor einem wichtigen *Qui*.

// *Bio* heißt der große Kuhschwanz. Ich benutzte ihn einmal im Schlangenhäus, um festzustellen, ob er wirksam ist. Und als ich sah, daß er wirkt, behielt ich ihn. Wenn irgend jemand ein Bundesgesetz mißachtet, so setzte ich mich in seine Haustüre, und wenn er neben mir durchschreiten

will, sage ich: *lū a do*, das Holz ist gegangen. Der Betreffende fällt sofort um und wird ein richtiger Leichnam sein. Er dünstet sofort Leichengeruch aus.

Wenn dein Vater mit der Gesellschaft ein wirkliches Geschäft machen will und reiche Leute aufnimmt, so werde ich veranlassen, daß er einen solchen Kuhschwanz hergestellt bekommt. Wenn er jemanden mit dem Kuhschwanz getötet hat, und der Leichnam bei der Erweckung nicht mehr aufwacht, dann soll man mich verhaften.

// In *Buelle* benutzte ich die Mittel, die ich auch sonst verwende — all die, die ich auch dir gezeigt habe. Wenn du die Heilpflanzen sorgfältig lernst und wenn du all das weißt, was ich dich gelehrt habe, so hast du auch in solch kritischen Fällen keine Angst. Wenn du die Mittel kennst, kannst du so viel erreichen wie ich.

25. Gosso

25,1. *Mūmi* ist mein Vater. Ich selbst bin Gosso. Ich, *Tame*, *Summa*, *Tompieme* und *Duo*, wir waren die Burschen, die hier im Dorf am besten gerungen haben. Wir alle übten uns schon im Ringkampf, als wir noch kleine Buben waren. Als der erste Distriktkommissar hier war, lud er uns zum Ringen nach *Butulu* ein. Aber auch Großhauptling *Mongru* schickte einen Boten zu mir und bat mich, bei ihm in *Kamplē* zu ringen. Dort besiegte ich all die Ringer des Großhauptlings.

Von *Sanquellie* sandte der Präsident nach mir. Ich ging hin und siegte. Das Ringen brachte mir Geld ein. Ich ging nach *Beale*, weil dort mein Freund *Kwai* war, der all die anderen Ringer besiegt hatte. Aber schon nach kurzem Kampf war *Kwai* besiegt; ich zog von *Beale* weiter nach *Saniquellie*. Dort besiegte ich den *Sankalle*. — In *Butulu* traf ich auf *Tea* und auch ihn besiegte ich. Damals kamen viele junge Männer von der anderen Seite des Flusse, und ich trug über alle den Sieg davon. Ja, damals bezahlte mir Ex-Kommissar *George Dunbar* wohl an die fünfzig Dollar. Dann aber luden sie mich ein, in das jenseitige Gebiet zu kommen. Ich tat das, und zu dieser Zeit wurde ich von einem jungen Mann, der dort lebte, besiegt. Den Namen des Mannes habe ich vergessen. Seit dieser Zeit habe ich das Ringen aufgegeben. Der junge Mann besiegte mich, weil ich durch mein Alter außer Form war.

25,2. Mein Vater *Da* war ebenfalls ein Ringer. Bei ihm lernte ich die einzelnen Kniffe und lernte auch alle Schwierigkeiten zu meistern. Aber er starb, bevor ich vor Zuschauern ringen konnte. // Leider weiß ich von dieser Zeit wenig, weil ich damals ja noch ein Kind war. Meine Kinder

aber sollten es auch weiterhin so machen; aber *Qui* ist nun zu stark. *Qui* hat keinen Gefallen an unserem Ringkampf.

Wenn ich ringkämpfte, trug stets jemand meine Mittel in meiner Nähe. Mädchen taten das. Sie durften aber nie mit Männern geschlafen haben. Das Mittel hatte ich von meinem Vater erhalten. Er hatte es im Traum bekommen. Der Zauber bestand aus einem Ring, den man am Arme trug.

Immer, wenn ich *Diaple* verließ, um mit fremden Männern zu ringen, warfen die Frauen aus unserem Dorf Reis über mich. Die Buben und Mädchen tanzten um mich. Wenn ich später siegreich zurückkehrte, töteten sie viele Tiere: Hunde, Ziegen und Schafe. Nur die Hühner sind frei.

// Wenn ich zum Ringen ausziehe, darf ich keine Bananen und auch keine Mehlbananen anrühren. Das hat folgende Ursache: sie brechen nicht dort, wo du willst, daß sie brechen. Das ist bei einem Holzstäbchen ganz anders. Das bricht, wo du den Bruch erhalten willst.

Auch wurde der Reis immer für mich allein in einer kleinen Schale gekocht. Dazu gab es keine Sauce, sondern nur reines, rotes Palmöl. Wenn ich diese Mahlzeit gegessen hatte, durfte ich nichts anderes mehr vor meinem Abmarsch essen. Das tat ich wegen des Atmens. Der Atem muß gleichmäßig sein. Das ist ein Befehl, den mir meine Mittel, der Ring meines Vaters, bekanntgaben.

Bis jetzt hatte ich meine eigene Musikantengruppe. Es waren Buben. Wenn ich durch das Dorf zog, so umtanzte ich zuerst das Dorf in einem großen Bogen. Alle meine Musikanten umgaben mich hierbei. Der Führer meiner Trommler war aus *Buelle*. Die Buben waren besonders angezogen; sie spielten zwei große und eine kleine Schlitztrommel.

Jeder Ringer hat seine „Läufer“; das sind Burschen, die vor ihm auf den Ringplatz gehen und den Ring durchkreuzen. // Sie sind nicht mit dem Ringer verwandt. Es sind junge Burschen, die sich zu der Aufgabe eignen. Ich hatte ihnen Kleider gegeben, die den meinen entsprachen.

Ich war nicht nur ein guter Ringer, nein, ich bin auch ein vorzüglicher Jäger und Pflanze. Man ringt ja nur zu besonderen Zeiten — dann, wenn es trocken ist.

// Ich bin in keiner geheimen Gesellschaft Mitglied.

// Ich habe eine Frau, die aus *Banwie* stammt. Von ihr habe ich sechs Kinder. Diese Frau, die auch heute noch bei mir ist, heiratete mir mein älterer Bruder. Dann hatte ich noch eine zweite Frau, die ich aber dann meinem Bruder gab. Ich liebte seine Frau und sie liebte mich — hätte sie da länger bei meinem Bruder bleiben sollen?

26. Jakassa

26,1. Ich habe vorhin gehört, wie du den anderen Mann nach dem Krieg zwischen den *Njor* und den *Jau* frugst und er dir nicht antworten konnte.

Da war ein bestimmter junger Mann in diesem Land, den man *Duo* nannte. Er und *Koppa* gingen nach *Jaule*. *Duo* wurde von den *Jau* getötet. Als diese Neuigkeit nach *Njorle* drang, gingen alle *Njor*-Krieger nach dem *Jau*-Gebiet, um den Krieg zu entfachen. Ich habe das noch selbst gesehen. Die *Njor* drangen in das Gebiet der *Jau* ein und bekämpften diese. Während sie so kämpften, kamen die *Qui* (Liberianer). Diese *Qui* sagten zu uns: „Da wir Freunde sind, wollen wir euch helfen, gegen die *Jau* zu kämpfen.“ Die Soldaten zogen durch dieses Dorf. Die *Jau* ergaben sich und baten die *Njor*. Nach dem Kampf zogen die Soldaten und die Ältesten der *Njor* nach *Jaule*. *Do*, der heute Stammeshäuptling ist, wurde gefangengenommen, und die Soldaten schleppten alle *Jau*-Krieger nach *Blontuo*. Die *Jau* sammelten alle ihre Gewehre ein, und die Soldaten nahmen sie an sich. Dann schickte man sie nach Hause. Das war das Ende des Krieges zwischen *Njor* und *Jau*.

Nach der Sitte der Krieger verfuhr man so: Wenn einer der befreundeten Krieger getötet ist, so muß man den Leichnam sofort wegnehmen, um ihn nach Hause zu schleppen. War der Krieg heiß und man konnte die Erschlagenen nicht wegschleppen, so nahmen die Feinde die Getöteten weg und konnten mit den Leichen tun, was sie wollten — sie essen oder in kleine Stücke schneiden.

26,2. // Solch ein Zahnkorb, wie der in *Butuo*, war nicht üblicher Brauch für Krieger. Der, der den Korb gerade hatte, nahm nur einen Zahn aus dem Mund des Erschlagenen. Aber bekannter Brauch jedes Kriegers war, daß er einem anderen Krieger, den er getötet hatte, den Kopf abschnitt und den Körper liegen ließ. Das wurde ganz schnell durchgeführt — ganz besonders geschwind mußte man sein, wenn die Gegner auf den Krieger schossen, sobald er versuchte, schnell das Wertvollste, den Kopf, abzuschneiden. Der Kopf wurde dann gekocht und gegessen. Der Schädel wurde aufbewahrt und hing in der Hütte.

Deshalb hörte der Krieg nie auf.

// Man aß den Kopf nur wegen des Fleisches — und ein bißchen aus Rache.

26,3. Unsere Mütter wurden in diesem Gebiet so in die Heirat gekauft: Gelbgußringe, Beinringe und andere Gelbgußsachen waren das Geld. Gelbguß-Figuren wurden ursprünglich nur für Häuptlinge gemacht,

und wenn er sie kaufte, stellte er sie in seiner Hütte auf, damit jedermann sie sähe. — Damals gab es keine Münzen und kein Silber, wie die Art des Geldes, das wir heute benutzen. Ein anderes Mittel, um Frauen zu erwerben, waren die Flinten, und den Schluß eines Brautpreises bildete häufig eine Kuh.

// Nun, bei uns ist das so: Wenn der jüngere Bruder eine Frau erhält, so gehört sie dem älteren Bruder. Denn, wenn der jüngere Bruder wegging und Besitz sammelte, so wurde der ganze Besitz dem älteren Bruder vorgeführt — so war das bei uns früher.

Wenn *Tame* einen Umhang trägt, so werde ich an dem gleichen Tag sicher keinen Umhang tragen. Täte ich, *Jakassa*, das, so würde *Tame* sagen: „Ich trage einen Umhang und nun trägst auch du einen Umhang. Da mußt du mir Strafe bezahlen.“ In den alten Tagen durften jüngere Personen keine Umhänge tragen. Die jüngeren Leute beleidigten damals die älteren nicht.

Wenn ein Leopard getötet wurde, so brachte man das Fleisch zu bestimmten Leuten, die allein Leopard essen durften. Im *Njor*-Gebiet sind das die Leute von *Gomape*. Sie sind unsere Herren und sind die einzigen, die dieses bedeutende Fleisch essen sollen.

Da gibt es einen bestimmten *lü*, Baum, im Wald und dieser Baum heißt *gli*, Sasswood. Wenn jemand wegen *dü*, Zauberei, angeklagt war, so bekam er diesen *gli*-Saft als Beweis eingeschenkt. Wenn dieser Mensch an *gli* starb, so wurde er als Nahrungsmittel angesehen und aufgegessen; denn er selbst hatte ja auch Leute aufgefressen.

// Man tat das aber nicht, weil man gerne Menschenfleisch aß, sondern um die Hexen und Hexendinge dadurch abzuschrecken, weiterhin Menschen zu essen, denn sie konnten uns dann auch einmal einen der ihren essen sehen. Ein Mann, der wegen *dü*, Hexerei, verurteilt war, konnte auch in ein fernes Land gegeben werden, wo er Sklave wurde.

26.4. Als die *Qui* diese Gegend erreichten, wurde unsere Lebensweise vernichtet und ist seitdem nicht mehr angewendet worden. Die neue Art zu leben hat die alte Art zu leben weggeweht. Unser wahrer Charakter und die Sitten unserer Vorfahren, die wir eigentlich ausüben mußten, sind verschwunden.

In den alten Tagen fanden unsere Großväter mitten im Wald zwischen den *Jau* und den *Njor* ein altes Dorfgebiet, wo einst *Qui* gelebt haben. // Ja, ich kenne den Platz. Wir fanden in dieser alten Stadt einige Zementblöcke. Wir wissen nicht, wer dieses Dorf gegründet hat, aber wir wissen, daß dies irgendwelche *Qui* gewesen sein müssen. Die Quelle, die dort fließt, *mea-qui*, hieß ursprünglich nur *mea*, und weil die *Qui* dort

gelebt haben, wurde ihr Name an den der Quelle geheftet, damit man an diese Leute erinnert werde.

In dem ganzen Gebiet um das Dorf sind Wege aus Stein. In dem Wald dort drüben sind alte, alte Kaffeebäume. Keiner weiß, wer diese Kaffeebäume gepflanzt hat. Unsere Vorfäter sahen diese Bäume, bevor wir geboren wurden; auch unsere Väter sahen sie; aber diese Vorfäter waren nicht in der Lage, uns zu sagen, wer den Kaffee angepflanzt hatte. Die Vorfahren wußten nicht, was Kaffee ist. // Ja, an den Bäumen sind viele Früchte. Wir benutzen sie. In den alten Tagen schlugen sie die Bäume nieder, denn sie wurden sehr hoch — aber sie wachsen immer wieder nach.

Schließlich, als die *Qui* kamen, erklärten sie uns, was für Bäume das sind. Wir hörten auf, sie zu zerstören.

Wir haben hier bestimmte Pflanzen, aus denen wir Schießpulver herstellen. Diese Pflanzenblätter heißen *bo bö lä*. Es gibt auch bestimmte Pflanzen, aus denen die alten Leute Salz herstellen. Das war das einzige Salz, das wir benutzen. // Heute machen das aber nur noch wenige Frauen, so z. B. *Kodie*. Den Gummi, den ihr in eurem Land pflanzt, haben wir auch in unserem Wald. Aus diesen Bäumen, von denen ich eben sprach, haben meine Vorfahren Geld gemacht — sie verkauften den wilden Gummi an die *Mandingos*. Unsere Vorfäter sahen den Gummi, aber sie wußten nicht, wie man mit ihm umgeht. Du kannst ja die Gummibäume mitten im Dorf stehen sehen.

27. Juagide gate

27,1. *Meiame* ist mein Vater und *Sejkie* ist meine Mutter. *Sejkie* war später von *Dea* an *Meiame* gegeben worden, nachdem sie dem *Dea* schon *Mamblin* und *Kuo* geboren hatte.

Ich bin in *Glöle* geboren. *Glöle* war ein Dorf, das die *Deano*-Leute gebaut haben. Sie wohnten dort nach dem Krieg.

Mein Vater nahm mich zu sich. Ich sollte sein Lieblingskind sein. Er erlaubte mir nie, weit weg von ihm zu gehen. Meine einzige Pflicht war, ihm all die verschiedenen Spiele und Tänze vorzuführen. — Als dann meine Augen die Dinge verstanden, gewöhnte ich mich an die Männer. Das war zu der Zeit, als *George Dunbar* unser Distrikt-Kommissar war.

(Lacht.) Als ich mich mit den Männern einließ, lebte ich mit einem Mann. Ein Mann namens *Sami* nahm mich nach *Monrovia* und wir lebten dort sieben Jahre lang. Allright, *Sami* und ich, wir verließen später *Monrovia* und zogen nach *Gbealle* (*Tapita*), um Gold zu schürfen. Nach dieser Zeit gingen wir in das Dorf des *Sami*, wo wir wiederum sieben Jahre lang lebten. Danach frug er mich, ob ich wieder mit ihm nach

Monrovia gehen würde. Ich weigerte mich. Er sagte: „Ich will dich zu deiner Familie zurückbringen. Ich werde alleine nach *Monrovia* gehen. Wenn ich dort angekommen bin, werde ich nach dir schicken.“ — Als ich dann hier in *Njor Diaple* lebte, waren bald acht Jahre vergangen, und *Sami* hatte noch immer keine Nachricht geschickt.

27,2. Dieses Jahr tötete ich bei einem Fest eine Kuh. Im vergangenen Jahr war eine Frau, die von der anderen Seite des Flusses gekommen war, meine Freundin geworden. Als sie uns besuchte, gaben wir ihr alle Ehre. Als ich ihr eine Ziege tötete, sagte sie, daß wir sie in ihrem Dorf besuchen sollten. Dann würde sie uns eine Kuh schlachten. Ich sagte ihr: „Nein, ich werde nicht dorthin gehen, um ein Kuhfest zu erleben. Komm du zuerst hierher zu meinem Kuhfest. Später werde ich dich bei deinem Kuhfest besuchen.“ So lud ich die Frau ein, zu meinem Kuhfest zu kommen. Doch sie weigerte sich. Als sie das tat, sagte ich den Leuten, daß ich ein Kuhfest abhalten wolle.

Ich tötete ein Kuh, und zu dem Fest waren viele Fremde eingeladen. Das Dorf war angefüllt mit Menschen. Ich gab jedem Teilnehmer ein Geldgeschenk. Das Fest war von den verschiedenartigsten Spielen begleitet. Viele Leute sagten zu meinem Vater: „Das Mädchen ist noch klein. Warum tötet sie dann schon eine Kuh?“ — Mein Vater sagte: „Ich wurde hierbei nicht gefragt. Was sie tat, tat sie, weil *Xra* es wollte. Ich habe damit nichts zu tun.“

Sie baten mich deshalb, das Blut der Kuh vom Boden wegzuwischen. Ich tötete einen Hund und eine Ente und wusch das Blut der Kuh weg.

Das ist die Geschichte, wie ich meine erste Kuh tötete.

27,3. // Mein Großvater war schon sehr alt, als meine Mutter mit ihm lebte. Meine Mutter war seine Lieblingsfrau. Er sagte: „Ich bin zu alt. Aber ich weiß, daß diese Frau noch gebären kann. Ich werde sie meinem Lieblingssohn geben. Dann wird sie schöne Kinder auf die Welt bringen.“

Das war die Ursache, warum mein Großvater seine Lieblingsfrau seinem Sohn übergab.

// Damals war ein besonderes Fest. Mein Großvater rief alle Männer zu einer außergewöhnlichen Versammlung zusammen. Er schenkte meiner Mutter ein Kleid. Er sagte: „Ich liebe dich. Doch ich bin alt. Um deine Lebensweise aufrecht zu erhalten, gebe ich dich heute meinem Lieblingssohn, der der schönste unter meinen Kindern ist.“ Mein Großvater ergriff ein Schwert und eine Flinte. Er überreichte beides meinem Vater und sagte: „Nimm diese Flinte und töte mit ihr Fleisch für die Frau, die ich dir gebe, damit sie niemals magere Sauce zum Reis essen muß.“ Das Schwert und die Flinte waren aber auch für den Krieg gedacht.

27,4. // *Glole*, Banane, Platz, hieß das Dorf, das meine Leute errichteten, als das alte Dorf niedergebrannt war. Wenn sie ihre Siedlung wiederum *Diaple* genannt hätten, würde der Krieg geglaubt haben, daß *Diaple* noch immer vorhanden sei. Das war einer der Gründe für den neuen Namen. Ein anderer war, daß um das Dorf damals besonders viele Bananen standen. Dieses Pflanzungsdorf hatte nämlich schon lange Zeit vor dem Krieg bestanden. In Kriegszeiten aber pflanzte man besonders gerne Bananen, denn mit diesen Bäumen, die um das Dorf gepflanzt waren, konnte man das Dorf auch schützen. Keine Kugel konnte durch die Bananenstauden dringen. — *Jelu* war damals Häuptling.

// *Sami* hat mich nicht gekauft. *Sami* kochte für die Weißen an der Küste. Ich hatte meinen eigenen Marktstand, an dem ich Reis verkaufte. Als ich erst kurze Zeit in *Monrovia* war, gefiel mir das Leben in der Stadt. Aber nach einiger Zeit, als die Liebe zu meiner Mutter wieder in mein Herz kam, begann ich die Stadt zu hassen.

27,5. // Mein Mann lernte Goldsuchen in *Gbla*, in *Kpelle*-Land. Die Arbeiter gruben ein Loch, stiegen hinein und untersuchten den Sand. Sie benutzten ein Gerät, das *batä* hieß. Sie schütteten in das Gefäß Wasser, schüttelten es und sahen, daß der Kies sich bewegte, das Gold aber auf den Boden herabsank.

Das Gold, das einen Penny wog, war einen Dollar wert. Eine Unze Gold war zwanzig Dollar wert. Der Leiter verkaufte das Gold an die *Qui*. Unser Leiter war damals der Distrikt-Kommissar *Collins*.

Wir verbrachten in dem Lager acht Jahre. Im neunten zogen wir zu *Samis* Familie, denn das Gold war zu Ende.

// Damals hatten wir im Goldgräber-Lager gelebt. Ich lebte dort gerne, denn wir verdienten wirklich außerordentlich viel Geld. Aber als das Geld dann aufgebraucht war, mißfiel mir der Ort.

// Ich erhielt die Kuh von jemandem aus diesem Dorf. Ich feierte das Fest, um all die jungen Leute vom Dorf glücklich zu machen und um die Fremden unsere Gastfreundschaft spüren zu lassen.

// Unsere *bäa*, Neffen, sind unsere *sia*, Sänger. Sie bekommen den Kopf des geschlachteten Tieres. Sie legen uns dafür Stoffe unter die Füße.

// Wir erzeugten der Frau Respekt, weil sie eine bedeutende Frau war. Sie repräsentiert ihr Dorf, so wie ich das meine repräsentiere. Ihr Name war *Koje*.

// Wir hatten keine Maskengestalt, aber es gab verschiedene Gruppen von Sängern und Musikanten.

// Das gehört zu einem Fest. Es ist keine geforderte Buße, doch gereicht es der Person, die eine Kuh getötet hat, zur Ehre. Eine Kuh zu töten, ist

eine gefährliche Sache. Durch das Blut als Waffe kann der, der eine Kuh tötet, lange leben. Man kann nach der Kuh irgendein anderes Tier töten. Für diese Tat gibt es kein besonderes Tier — nimm einen Hund oder ein Schwein. Nimmst du zwei, so mache einen Unterschied, damit Leute, die nicht gerne Hundefleisch essen, Schweinefleisch bekommen. Verschiedenes Fleisch ist bei einem Fest immer eine vorzügliche Sache.

// Ich habe eine Pflanzung, um meine eigene Nahrung zu erwerben. Ich besitze vier Kühe. Doch habe ich keinen Mann. Ich handle mit Petroleum.

// Jetzt habe ich genügend Geld, um mir einen Marktstand errichten zu können. Aber ich könnte mit acht Dollar einen richtigen, großen Markt abhalten. Wenn ich mit acht Dollar beginnen würde, könnte ich im ersten Jahr wohl vierzig Dollar gewinnen.

// Ich bin im Schlangenbund. Ich trat aber der Gesellschaft nicht bei, weil mich das Tun des Bundes interessiert. Nein, als ich einmal im Bach fischte, wurde ich von einer Schlange gebissen und wäre hiervon beinahe gestorben. Als mich *Gonti* behandelte, wurde ich in den Bund aufgenommen. // Das ist nicht immer so, aber in meinem Fall war das so. Mein Fall war eben sehr ernst. In dem Bund ist mein Name *suakale*, kein Herz.

28. Kadö plobö

28,1. Meine Mutter war aus *Gbelle*. Sie hieß *Zözeani*. Sie war nach *Banwie* verheiratet. Sie gebär unsere Mutter *Kwiə*. Diese lebte auch in *Diaple* und gebär unsere Mutter *Kuə*. *Kuə* gebär meine Mutter *Bajewoə*. *Kuə*, die Tochter *Deas*, gebär uns in diesem Dorf, als sie bei ihrem Vater *Dea* lebte.

Wādinadə war schuldig gesprochen. Er hatte für ein Mädchen Geld erhalten, obwohl er gar keine Tochter besaß, die er hätte verheiraten können. *Wā* bat nun *Dea*, ihm *Bajewoə* zu geben, damit er sie an seine Gläubiger sende. *Wā* bat um das Mädchen mit einer Kuh und mit *Sə gbej pede*, mit zwei Beugen Tüchern. *Bajewoə* wurde ihm gegeben und *Wā* schickte sie an einen Mann in *Gomaple*.

Dieser Mann hieß *Soma gbagbāj*. Ich selbst wurde dann von *Bajewoə* dem *Soma* geboren.

28,2. Eines Tages ging meine Mutter zu ihren Verwandten nach *Tiəple*, um dort für ihre Leute zu töpfern. Die *Njor* und die *Jau* hatten zu der Zeit miteinander Krieg. Als meine Mutter ihren Ton stampfte, saugte ich ihre Milch — so von der Seite saß ich an meiner Mutter Brust. Meine Mutter war damals natürlich viel größer als ich, denn ich war ja noch ein Kind. Da schoß man ihr eine Gewehrkuugel durch die Brust. *Makka* aus

Tample-Jau erschoss meine Mutter. *Diäkepo juägoä* hob mich von der Erde auf. *Makka* kam zu der Stelle, auf die er gezielt hatte. Als er die erschossene Frau sah und in ihr meine Mutter erkannte, sagte er: „Ich habe nicht gewußt, daß du es warst.“ Meine Mutter sagte: „Nun werde ich gleich sterben. Bitte tut meinem Kind nichts.“ — Wir waren drei Gefangene außer der getöteten Mutter. Zwei der schreienden Säuglinge wurden auf der Stelle umgebracht. Ich war der einzige, der überlebte. Ich wurde in das Dorf des *Diäkepo* gebracht.

Es gab dann zwischen *Makka* und *Diäkepo* um mich einen großen Streit. Jeder sagte, ich sei sein Gefangener. *Makka* sagte, ich sei das Kind der Frau, die er getötet hatte. Deshalb sei ich sein Eigentum. *Diäkepo* sagte: „Die Frau, die du gesehen hast, hast du getötet — aber nicht gefangen. Das Kind ist ein von ihr getrennter Mensch. Ich habe ihn gefangen — und nicht getötet. Deshalb gehört das Kind mir. Daß du die Mutter getötet hast, hat nichts mit dem Schicksal des Sohnes zu tun. Er fiel in meine Hände. Was würdest du jetzt sagen, wenn ich ihn getötet hätte, als wir noch gekämpft haben?“ — *Diäkepo* gewann den Streit. Ich wurde ihm zugesprochen.

Diäkepos Frau hatte einen Säugling von meiner Größe. Der Bub lebt auch heute noch — er ist natürlich heute ein erwachsener Mann. Wir zwei wurden an der Brust dieser Mutter gesäugt. Als ich dann größer war, verkaufte mich *Diäkepo* nach *Sole* im *Zrole*-Gebiet. Damals war es in diesem Land noch sehr gefährlich. Leoparden kamen fast in jeder Nacht in die Dörfer und schlichen sich in die Häuser, um Leute zu töten. Ich hatte keine richtige Hütte, in der ich hätte schlafen können. Ich mußte mich unter ein Hausdach, außen an die Hauswand legen. Abfall von Yams war meine Nahrung. Wenn die Knollen beiseite geworfen wurden, rannte ich hin und hob sie auf. Ich mußte mit den Abfällen vorliebnehmen. Nachts schritten die Leoparden über mich, wenn sie in die Häuser schlichen, um Menschen zu morden. Die Leute sagten damals: „Woher kommt es nur, daß dieses Kind von den Leoparden nie gefressen wird? Der Leopard tötet stets nur die bedeutenden Männer!“ — Sie gaben mir den Namen, der auf den Leoparden anspielt: *Tio kawe* — was etwa heißt: „ich trotze euch Leoparden.“ // *Tio* ist ein anderes Wort für *go*.

28,3. Später wurde ich wieder verkauft — diesmal an *Bajälö*, der im gleichen Gebiet wohnte. Ich war nun schon ein größerer Bub und spielte eines Tages mit meinen Freunden das *dat*-Spiel. Da sah ich ein paar alte Frauen an mir vorbeugehen. Dabei schauten sie mich an und schlugen auf ihre Brüste vor Freude. Meine Freunde aber sagten, wir sollten weiterspielen. Ich aber wunderte mich.

Da war eine *ba*, Arbeitergruppe, die in das Dorf gekommen war, um Reis zu ernten. Die Leute, an die ich verkauft war, hatten beschlossen, mich bei einem Fest für die *ba*-Gruppe auf dem Pflanzungsdorf zu töten. Das war der Grund, warum sich die alten Frauen vor Vergnügen auf die Brüste schlugen.

Damals war *Zō majabö* und seine Familie nach *Mandeaple* vor dem Krieg davongelaufen. Als *Zō* in unser Dorf kam, um den Arbeitern zuzuschauen, wurde er von dem Pflanzungsbesitzer eingeladen, im Dorf zu bleiben, bis das Fest gefeiert würde; sie sagten ihm, daß ein Sklave getötet werden würde. *Zō* fragte, wer denn dieser Sklave sei. Der Pflanzungsbesitzer sagte zu ihm: „Unser Sklave ist noch ein Kind. Seine Gefangenschaft begann durch *Jau*-Krieger in *Njorle* und führte ihn über *Sole* zu uns.“

Als die Männer über den Platz gingen, sahen sie mich. Als sie zu mir gekommen waren, schauten sie mir beim *dat*-Spiel zu. *Zō* sagte: „Ich habe euer *tuə*, Haustier, gesehen. Wann wollt ihr es schlachten?“ — Sie sagten ihm: „Wir werden es bei der nächsten Vieh-töte-Zeit töten.“

Zō eilte nach *Mandeaple* und sagte zu *Suo gäbö*, dem dortigen Häuptling, daß gewisse Pflanzler einen Sohn seines Vaters töten wollten, um mit ihm ein Fest zu feiern. Der Häuptling sagte: „Nimm dir sofort eine meiner Kühe.“ — Die Kuh wurde eingefangen und *Zō* brachte sie auf die Pflanzung. *Suo* sandte mit der Kuh folgende Botschaft an die Leute: „Das Kind, das ihr für euer Fest töten wollt, ist mein Kind. Tötet die Kuh anstelle meines Sohnes und schickt das Kind zu mir.“

28.4. Ich wurde nach *Mandeaple* gebracht. Ich dachte, ich wäre schon wieder weiterverkauft worden und müßte an einen mir fremden Ort. Ich begann bitterlich zu weinen.

Dann blieb ich in *Mandeaple*, bis die *Jau* sich den *Qui* ergaben. Der *jete*, Leutnant, der damals in Butulu stationiert war, sagte zu *Man duo gej*, daß *Jelu* beauftragt worden sei, alle Gefangenen einzusammeln.

Jelu begann die Gefangenen und Sklaven in *Jau*le — bis hinauf nach *Mandeaple* — einzusammeln. Als er nach *Mandeaple* gekommen war, frug er auch hier nach allen Sklaven. Der Häuptling sagte: „Kein Sklave wird hier festgehalten. Aber ein Enkel von *Dea* lebt mit mir. Ich gab für sein Leben eine Kuh.“ — *Jelu* sagte: „Gib ihn mir. Ich schicke ihn mit einem Begleiter in sein Dorf. Ich werde dem Begleiter des Buben eine Kuh mitgeben, wenn er zu dir zurückkehrt.“ *Zō* selbst folgte uns und kam mit uns nach *Diaple*. *Suo* bekam seine Kuh zurück. Aber der Respekt, den ihm die Leute entgegenbrachten, war gewaltig, und das Geld, das er als Geschenk empfing, war wertvoller als zwei Kühe.

Dea rief meinen Vater und dessen Familie aus *Gomapple* und sprach zu ihnen: „Eure Frau, die im Krieg getötet worden ist, hatte ein Kind. Dieses Kind lebt. Bringt den *Mandeaple*-Leuten Geschenke, denn sie sind die Ursache, daß euer Sohn noch lebt.“ Meine Familie weigerte sich, und *Dea* selbst bezahlte für mich alle Geschenke. Deshalb lebe ich heute hier in *Deas* Sippe.

// Ich gehöre an sich nicht in seine (*Deas*) Sippe, aber *Dea* war der Häuptling in diesem Dorf, und all denen, die in Schwierigkeiten waren, half er.

28,5. // Sie nahmen die beiden erschlagenen Säuglinge, kochten sie und aßen sie. Meine Mutter wurde erst noch ein bißchen gepflegt, doch dann starb sie. Sie war auch Fleisch.

// Sie wollten mich nicht wegen meines Fleisches schlachten. Es war der Ruhm. Der Besitzer der Pflanzung wird sagen: „Ich tötete für mein Fest einen Menschen — wer gleicht mir?“

// Wir schnitten dem Menschen, den wir über einen auf den Boden gelegten Mörser banden, die Gurgel durch, genau so, wie wir es auch mit einer Kuh machen. Der Mörser liegt am Boden.

/ Warum tötete dich der Leopard in *Sole* nicht? / Das tat *Xra*. Es geschah oft, daß die Leoparden, wenn sie die Leute aus der Hütte schleppten, auf mich traten. Manchmal hielt ich den Leoparden sogar für einen Hund und versuchte ihn von mir zu stoßen. // Sie waren im Tier, aber es waren verwandelte *zu*-Leoparden. — Ich war ihnen einfach zu wenig.

// Meine Mutter und die Mutter von *Zō* hatten eine gemeinsame Mutter und einen Vater. Das wußte ich aber nicht, bevor ich nach *Mandeaple* kam. Ich schrie, weil ich meine Freunde verlassen mußte. Aber zu meinem Erstaunen sah ich dann in *Mandeaple* Männer und Frauen vor Freude schreien, weil sie mich sahen. Sie riefen: „Du bist unser Sohn. Dir soll nichts mehr geschehen. Lebe hier in Frieden.“

Immer wenn *Zō* eine Kuh tötete, gab er mir davon ein großes Stück ab.

29. Kapula

29,1. Mein Vater war ein Ringer.

Ich wurde meinem Vater geboren, weil ich Interesse am Ringen hatte. // Weil ich wußte, daß er ein Ringer war, wollte ich in seiner Familie geboren werden. Mein Ursprung war *Towə* aus dem *Lüapple*-Bezirk. Als ich gestorben war, gewann mein *zu*, als er in *glōbo*, Totenwelt, war, Interesse an dem Ringen dieses Mannes. // Nun, ich war damals in *glōbo*, Totenwelt.

Als ich gerade diesem Vater geboren worden war, erkrankte ich, denn meine Eltern hatten meinen richtigen Namen noch nicht enthüllt bekommen. Als meine Eltern noch herumrieten, wer denn jetzt zu ihnen geboren worden sei, gingen sie gemeinsam zu einem *Dābome*, der es ihnen dann enthüllte. Er sagte: „Die Person, die zu euch gekommen ist, ist *Towə* aus dem *Lüaple*-Bezirk. Er kam, weil er deine Fähigkeit zu ringen, *Māgrugō*, so sehr schätzte.“ Als ich meinen Namen hörte, wurde ich bald gesund. Später folgte ich meinem Vater auf jeden Ringplatz, um zuzuschauen, wie er die fremden Ringkämpfer besiegte.

Wir gingen einst nach *Blimiple* und rangen dort mit einem Mann, der auch ein guter und berühmter Ringkämpfer war. Mein Vater warf ihn nieder. Ich war damals noch sehr klein, aber meine Begeisterung für den siegreichen Vater ließ mich überall dorthin gehen, wo mein Vater kämpfte. Später gingen wir einmal nach *Dokwetuo*. Dort besiegte mein Vater *Māgru gō*, zwei Ringkämpfer, an deren Namen ich mich aber nicht mehr erinnern kann. Wir schliefen in dem fremden Dorf. Meinem Vater zu Ehren wurde ein Fest abgehalten, bei dem einige Tiere geschlachtet wurden. Dann kehrten wir nach *Njor Diaple* zurück. O, hier hatten wir einen schönen Empfang — all die älteren Brüder meines Vaters und viele Männer aus anderen Bezirken ehrten meinen Vater.

// Der Name meines Vaters, *Māgrugō*, bedeutet, daß es keinen Krieg ohne Menschen gibt. Willst du einen Krieg beginnen, so brauchst du hierzu in erster Linie Männer.

29,2. // Mein Vater war auch ein Hersteller von Matten. // Ja, schon damals verkauften wir die Matten. Eine Matte kostete zu der Zeit zwei Cent — heute kostet sie einen Dollar. Wenn wir früher Matten hergestellt hatten, so warteten wir, bis etwa zwanzig zusammen waren, und dann brachten wir alle zusammen zu einem berühmten Häuptling. Dem gaben wir sie für seine Häuser. Der Häuptling überreichte dann dem Mattenflechter ein Geschenk. // Der Häuptling wird mit den Matten seine Häuser schmücken; um anzuzeigen, daß er ein wohlhabender Mann ist, hängt er die Matten an allen Seiten seiner Hütten auf. So handelt noch heute *Gbädä*.

// Ringen heißt *gō*, was gleich klingt wie *gō*, Ehemann, Mann. // Die Eigenschaften eines Ringkämpfers, die ihn von anderen Männern unterscheiden, liegen in seiner Kleidung. Ein Ringer hängt sich ein *gau*-Fell um die Brust und auf den Rücken. Er hat sich Glöckchen um die Hüften gebunden und läuft mit einem Stab in der Hand auf dem Ringplatz umher. Hierin unterscheidet sich ein Ringkämpfer am auffälligsten von anderen Männern.

Früher war das Ringen unser Lieblingsspiel. Wenn eine Gruppe vom Ruhm einer anderen gehört hatte, so lud sie diese Ringer zu sich ein, um auch einmal mit den berühmten Ringern gekämpft zu haben.

29,3. // Es besteht ein großer Unterschied zwischen einem Ringer und einem Krieger: ein Ringer ringt mit einer Methode, um so seinen Gegner zu besiegen, auch wenn dieser ein Krieger sein sollte. Der Ringer gewinnt dann immer durch bestimmte Tricks Zeit, wogegen der Krieger stets versucht, den Ringer umzuwerfen. Da ärgert sich der Krieger, weil es ihm nicht gelingt! Wenn der Krieger schließlich doch auf den Boden geworfen ist, wird er wütend sein Schwert ziehen — doch das würde man von einem Ringer nie erwarten. Wenn ein Ringer den Kampf verloren hat, steht er auf und geht weg, ohne beeindruckt zu sein.

// Es gibt *bu gruo*, Flinten-Krieger, und *di gruo*, Speer-Krieger. // Es gibt keine „Ringer-Häuser“, denn keiner sagt, welcher Geist hinter ihm steht. Es ist keine Einteilung möglich.

// Ich habe nie gerungen. Ich erlernte von den Tätigkeiten meines Vaters nur das Flechten von Matten. Bei harter Arbeit stelle ich eine Matte pro Tag her. — Vor allem die Leute aus *Jaule* kaufen mir die Matten ab. Aber meine Matten sind schon weit, bis ins *Mano*-Land, gereist. Die Mehrzahl der Männer hier im Dorf stellt Matten her, denn es heißt, daß jeder *Njor*-Mann ein Mattenflechter sein sollte. In den alten Tagen waren Matten wertvolle Gegenstände. Aber wir benützten sie anders. Wenn du zum Beispiel einen Gast zu Besuch gehabt hast und der Gast verabschiedete sich, so gabst du ihm einige Matten als Geschenk mit. Wenn du nun deinen ehemaligen Gast wieder besuchtest, so wird er dir ebenfalls etwas als Geschenk geben. Das wird dem Wert deiner Matten entsprechen.

// Die *Jau* haben eben keine Sträucher für die Matten.

30. Kwasi

30,1. Die *Dan* kannten einen Ruhetag, an dem sich alle Leute ausruhten; man nannte diesen Tag *flā plō dō i*, Markttag von Flā's Dorf. Bevor *Qui* hierher gekommen sind, gab es hier keinen anderen Ruhetag.

In der ganz alten Zeit kannten wir aber gar keinen festgelegten Ruhetag. Wenn sich einem Mann beim Buschroden das Messer aus dem Griff gelöst hatte, so mußte der Mann auf einen Baum klettern und rufen: „Das Buschmesser hat sich aus seinem Griff gelöst — laßt uns in das Dorf zurückgehen.“ Diese Ankündigung wurde von jedem, der sie hörte, wiederholt, bis alle *Dan* dieses Gebietes von dem Unfall gehört hatten. Jeder

Mann legte an diesem Tag seine Arbeit nieder. Man ruhte sich an diesem Tag aus. Das war natürlich Faulheit. Ja, in selbigen Tagen legte ein Mann keine große Pflanzung an. Eine Pflanzung, die drei Termitenhügel groß war, galt als eine große Pflanzung. Ja, damals war man faul.

Die Menschen kommen von *dā*, Nordosten. Wir alle kommen von *dā*. // Wir, die Leute, von denen ich abstamme, wir blieben auf dem Weg zurück. — Ach, wenn ich hier schlafen würde, ich könnte dir lange von dieser Zeit erzählen. Die Wanderung meiner *kä*, Ahnenreihe, ist durch Kriege verursacht worden.

...

30,2. Die Haustiere, das Vieh, das uns wahrscheinlich von Gott *Xra* gegeben worden ist, besitzen wir, damit wir unsere Frauen erwerben können. — Hühner aßen auch früher die *Njor*. Erst als *Dö*, eine Mutter der *Njor*, die mit uns vom Osten hierher gekommen war, ein Hühner-Kind geboren hatte, hörte für uns das Essen von Hühnern auf.

Das Perlhuhn kam durch die *Qui* zu uns. Wenn du die Eier des Perlhuhnes aus dem Busch nimmst und einer Henne unterschiebst, so wird das Junge zwar vor dir davonrennen, wenn du es zu fangen versuchen solltest; aber es wird nicht mehr in den Wald zurücklaufen. Ich habe noch nie ein *ta ne*, Wildtier, gesehen, das als Haustier für immer unter unseren Tieren gelebt hat.

// Nach der Schaffung der Menschen machte *Xra* für die Menschen noch die Kühe, Schafe, Ziegen und die anderen Haustiere. Der Hund kam durch die Weißen — er heißt ja noch heute oft *qui to*, Qui Huhn.

// Reis, Taro und Mehlbananen, das waren die drei wichtigsten Pflanzen, die uns Gott zur Nahrung gegeben hat. Alles, was sonst dazu kommt, stammt von *Qui*, so Maniok, Süßkartoffeln, Tomaten und Mais. // Die Ölpalme pflanzen wir ja nicht an. Für sie machen wir keine Pflanzung.

30,3. // Warum wir nicht mehrere Jahre lang die Pflanzung an einer Stelle anlegen? Wenn du eine Pflanzung neu gerodet hast und der Reis gedeiht, so reinigst du die Pflanzung im folgenden Jahr noch einmal. Doch wenn du nun fortfahren würdest, das Land zu bestellen, so würdest du keinen guten Reis mehr erhalten. Denn die frische Erde, die Reis gut gedeihen läßt, ist nach zwei Jahren verändert. Du könntest auf dem Feld nur noch gewöhnliche Sachen anpflanzen — so etwa Süßkartoffeln, aber keinen Reis mehr; der Boden ist nämlich verdorben. Es sind die Reiszurzel, die die Erde in zwei Jahren verderben. Wenn du noch einmal Reis säen würdest, so ist im Boden keine gute Substanz mehr, und die Stengel würden nicht richtig wachsen; in einer solchen Erde wird aus Reis

Gras. Nur frischer Boden ist gut für Reis; nach zwei Jahren besitzt ein Boden keine Frische mehr. Der Boden wird heiß wie Feuer. Trinkst du etwa heißes Wasser?

31. Kwiaka

31.1. Meine Mutter wurde hier in *Diaple* geboren.

Als ich beschnitten war, ging ich nach *Butulu* und arbeitete dort als Träger. Ich war noch klein und trug *gbej*, Schamschurz. *Kruo* hieß unser Anführer. Er schlug uns, wenn wir nicht arbeiteten. Mein Bruder *Jame* und ich, wir wurden heftig von unserem Anführer geschlagen. Eines Tages sagten wir zu uns: „Wir rennen auf die andere Seite des *Nuon* und leben dort für einige Zeit.“ — Als wir den Fluß überquert hatten, sagte ich zu meinem Bruder: „Wir sind angelangt. Was sollen wir tun, damit es uns besser ergeht?“ Er meinte, wir sollten eine Pflanzung anlegen. Ich aber sagte: „Wir haben doch unsere Familie verlassen. *Qui* wird sich unser annehmen und uns aus unseren Schwierigkeiten helfen.“

Betugba hieß der Anführer bei der Arbeit für die *Qui*. Ich sagte zu *Betugba*: „Ich bin gekommen, um dein Ladenjunge zu sein. Ich werde dir deine Schüsseln waschen.“ — Später ärgerte ich mich oft über ihn und ich wäre beinahe fortgelaufen, so wie viele Diener vor mir. Aber nichts konnte mich wegjagen. Ich sprach nie schlecht über meinen Herrn, auch nicht, wenn ich verärgert war.

Als ich zwei Jahre bei ihm gelebt hatte, rief er mich eines Tages und sagte mir: „Was willst du werden?“ — Ich antwortete ihm: „Ich bin hier als dein Diener. Ich hoffe, daß du mich schätzt, und du weißt am besten, was für mich günstig ist.“ Da sagte er zu mir: „Wir wollen zu dem Weißen gehen. Wenn wir dort sind, weiß ich schon, was ich zu sagen habe.“ Als wir bei dem Weißen waren, empfahl er mich und sagte: „Dieser junge Mann war zwei Jahre bei mir. Er ist *mä*, Mensch — das heißt, er hat einen guten Charakter.“ Der Weiße, zu dem er sprach, hieß *Messer Loa* (Monsieur Louis). Er sagte: „Gut, du kannst der Vorsteher über meine Arbeiter sein.“

So war ich dann plötzlich über dreißig Arbeiter gesetzt. Der Weiße sagte mir, daß ich nur im Haus zu arbeiten hätte und nie in den Busch gehen müsse. Wir arbeiteten mit vierzehn Maschinen. Ich hatte die Aufsicht über die Maschinen.

Den Monatslohn, den ich in den ersten Monaten meiner neuen Arbeit erhielt, gab ich meinem ehemaligen Meister, dem *Betugba*. — Dann arbeitete ich zwölf Jahre lang bei dem Weißen.

31.2. *Betugba*, der unser Aufseher war, wurde von seinen „Freunden“ vergiftet. Das geschah bei einem Palmweingelage. Denn sie waren auf seine Stellung neidisch. Als *Betugba* gestorben war, meinten alle Angestellten, ich sei noch zu klein, um solch einen gewichtigen Posten zu übernehmen. Ich ging hieraufhin zu dem Weißen und erklärte ihm, was seine Angestellten gesagt hatten. Er sagte zu mir: „Du gehst jetzt nach Hause und schläfst. Ich werde heute Nacht mein Buch anschauen und dir morgen meine Antwort übergeben.“ — Am folgenden Tag rief er mich zu sich und sagte: „In dem Buch fand ich, daß du in der Arbeit und in deinem Benehmen zuverlässig und treu bist. Ich werde nicht auf die Äußerungen der anderen Angestellten hören. Du sollst an die Stelle meines ehemaligen Aufsehers treten.“

Mein Bruder *Sā*, der der Weber ist, besuchte mich. Er sagte zu mir: „Wenn du jetzt deine Arbeit in solch hoher Stellung verrichtest, so kannst du mir von deinem Geld etwas abgeben. Ich will es nach Hause tragen und für dich eine Kaffeepflanzung anlegen.“ — Ich erwiderte: „Ich gebe dir Geld, aber benütze es für Frauen. Wie soll ich, solange ich keine Frauen habe, eine Pflanzung anlegen können, wenn ich wieder nach Hause komme?“

Sā nahm das Geld mit sich und zog nach *Diaple* zurück. Er kaufte mir zwei Frauen. Er schickte mir die zwei Frauen.

Eines Tages fragte mich der Weiße, ob ich weggehen wolle. Er sagte mir: „Störe dich nicht an dem Gerede der anderen Angestellten. Solange ich hier bin, sollst du mein Geschäft überwachen.“ Ich wollte zu der Zeit gar nicht wegziehen, denn der Kaffee, den mir *Sā* gepflanzt hatte, war ja noch nicht reif. Eines Tages aber kam *Sā* zu mir und erklärte, daß der Kaffee reif sei und ich nun nach *Diaple* kommen müsse, um mit meiner Familie zu arbeiten. Am Abend dieses Tages ging ich zu dem Weißen und bat ihn um meine Entlassung, denn mein Bruder sei gekommen, mich zu holen. Der Weiße aber sagte: „Bleib noch ein wenig.“ — Als wir noch dort waren, ließ er alle Angestellten zusammenkommen, denn er wollte ihnen Neujahrserfrischungen reichen. Schon zuvor hatte mir ein Junge, der auch angestellt war, gesagt, daß ich bei diesem Fest vergiftet werden sollte. „Wenn du gescheit bist, trinkst du morgen nicht.“ Ich antwortete dem jungen Mann: „Ich werde morgen ohne Furcht trinken, um euch zu zeigen, daß ich ein Mann bin.“

Das Getränk wurde bei dem Fest in drei Teile geteilt — aber es gab noch eine weitere Portion, die für mich auf die Seite gestellt wurde. „Du bist hier bei der Arbeit der ‚hohe Mann‘. Deshalb haben wir dir diesen besonderen Trank auf die Seite gestellt“, so sagten die Angestellten. Ich

sagte: „Ich danke euch und werde es trinken.“ — Als sie alle ihre Becher geleert hatten, ergriff ich mein Gefäß. Die Leute hatten große Furcht vor mir, denn ich hatte stets die eingesperrt, die mir nicht gehorcht hatten.

Ich rief nun die vier Führer, die mir meinen Trank zubereitet hatten und sagte, sie müßten den Trank versuchen, bevor ich ihn trinken würde, denn am Trank eines hohen Mannes müßten alle Untergebenen teilhaben. Als die vier Männer getrunken hatten, starben zwei von ihnen auf der Stelle. Die anderen mußten in das Hospital gebracht werden.

Ich ging zu dem Weißen und erzählte ihm den Vorfall. Er wurde so wütend, daß er sagte: „Du bist ein Fremder. Ich bange um dein Leben. Morgen werden wir dir genügend Geld geben, damit du in dein Land zurückkehren kannst.“ Er gab mir 400 Dollar. Er setzte mich in seinen eigenen Wagen und fuhr mich bis nach *Benwie*. Er sagte: „Ich hätte dich gerne bis zu deinem Bruder *Sã* gefahren, aber leider habt ihr ja noch keine Autostraßen.“

31,3. Dann kam ich zurück nach *Diaple*. Als ich im Dorf war, sagte *Sã* zu mir: „Du solltest deine Kaffeepflanzungen vergrößern. Ich gebe dir ein Jahr Zeit; ich lasse dir Zeit, dich auf deine pflanzerische Arbeit zu konzentrieren. In diesem Jahr brauchst du keine *Qui*-Arbeiten zu verrichten.“

Dies ist meine Geschichte — seit der Zeit, da ich geboren wurde und von der Zeit, da ich mir den Grund für ein besseres Leben legte.

// *Sã* ist mein älterer Bruder.

// Ich arbeitete als Aufseher auf einer großen Kaffeepflanzung, die einem weißen Mann gehörte. Er gab mir Kaffeeseetzlinge. Aber trotzdem war *Lolemã* der erste, der Kaffee hier angebaut hat.

// Ich will natürlich auch Kakao, Mehlbananen, Bananen, Taro, Süßkartoffeln und Reis anpflanzen.

// Dort war meine Stellung besser. Aber eigenen Besitz in der Heimat zu haben ist besser, als an eines fremden Mannes Besitz nur teil zu haben.

32. Lolemã

32,1. Ich war hier der erste, der Kaffee angepflanzt hat.

Bevor die *Qui* kamen und die neue Art Regierung mitbrachten, waren mein Vater und seine Väter *boumã*, reiche Männer. Das Geheimnis, warum solch ein führender Vater reich wurde, war, weil all die mit ihm verwandten Väter auch mit ihm zusammenarbeiteten. Sie häuften auf ihn ihren Reichtum. Heute ist das anders. Jedes Kind muß für sich kämpfen und sich nach dem Reichtum umsehen, den es verdienen möchte. Da ich

aber solch reiches Blut geerbt habe, bemerkte ich, daß Kaffee einer der raschen Geldbringer ist.

Dies war die Ursache, warum ich Kaffee anzupflanzen begann. Ich kaufte den Kaffee in *Blimiple*; damit wir — ich und meine Familie — nie Leute werden, die in Not sind, also arme Leute, begann ich Kaffeebäume zu pflanzen. Ich will reich werden. Das ist die Ursache.

Njazi aus *Blimiple* war der erste Mann, der hier feststellte, daß wir mit Kaffee Geld verdienen können. *Njazi* und sein Vater kamen von der anderen Seite des Flusses. *Njazi* lehrte alle jungen Männer, daß dieser einfache Baum Geld enthalte, daß diese Pflanze armen Leuten ermögli-
che, reich zu werden.

Doch pflanzte ich meine ersten Bäume nicht bei ihm in *Blimiple*. Nein, das verlief anders. Als ich nach *Blimiple* zu *Njazi* gekommen war, sagte dieser zu mir: „Du bist ein hochgemuter Mann, *Lolemā*. Du mußt Kaffee anpflanzen. Wenn du das tust, wirst du ein *boumā*, reicher Mann, werden.“ Ich pflanzte dann auf *Njazis* Rat den Kaffee in *Diaple*.

Durch die erste Kaffee-Ernte verdiente ich viel Geld. Ich sagte zu mir: „O, ich sehe, *Njazis* Äußerung war richtig! Da ich nun gesehen habe, daß er recht hatte, will ich mehr pflanzen.“ Als ich noch mehr Bäumchen pflanzte, sagte ich zu mir: „Gut so, auch meine Brüder beteiligen sich an der neuen Art, Geld zu verdienen.“ *Duo* war einer meiner Brüder — aber auch *Dialü* und *Glopo* lehrte ich, diese fremde Pflanze zu nützen.

Heutzutage stehen unsere Väter nicht mehr als unsere Gönner hinter uns. Wir pflanzen heute alle Kaffee an.

Ich bin meiner Brüder ältester Bruder.

Soweit geht meine Erfahrung im Kaffeepflanzen.

32,2. // Zuerst machten sich die Leute im Dorf über mich lustig. Sie sagten: „Dies ist die Arbeit der Leute von jenseits des Flusses. Wir, die Leute von hier, können das nicht tun.“ — Da erwiderte ich ihnen: „Gibt es denn hier keine Kaffeebäume?“ — Sie sagten: „Der Kaffee, den wir hier haben, heißt *glo*. Das ist Kaffee, der auf Bäumen mit dicken Stämmen und wenigen, aber großen Früchten wächst.“ Sie meinten, daß der kleinsamige Kaffee, den ich von *Blimiple* gebracht hatte, nicht fähig wäre, sich selbst von Unkraut frei zu halten, so wie es der *glo*-Kaffee könne. — Ich dachte sehr an den guten Rat von *Njazi* und fuhr fort, den neuen Kaffee anzupflanzen. Heute glauben all die an den Kaffee, die sich am Anfang über mein Tun lustig gemacht haben. Wir, alle Pflanzler von *Diaple*, pflanzen heute Kaffeebäume an. // Nein, nicht wirklich alle pflanzen Kaffee. Aber die Mehrzahl der Männer hat heute Kaffeepflanzen. Der Rest sagt, daß die Kaffee-Arbeit zu anstrengend wäre.

// Nun, eine Kaffeepflanzung muß dreimal im Jahr gereinigt werden. Und dazu muß ein Mann schon eine ganze Menge Geld besitzen, um das bezahlen zu können. Doch ich habe Kaffee angepflanzt und gesehen, daß ich damit Geld verdienen kann. Ich verkaufe den Kaffee und teile den Erlös: die eine Hälfte geht an die Leute, die die Pflanzung gereinigt und gerodet haben, dann an die Leute, die die Samen gepflückt haben. Die andere Hälfte geht an meine Leute, die sonst geholfen haben, geht an die, die sortiert und den Kaffee in Säcken zum Händler getragen haben. Was übrig bleibt, gehört mir. Dies ist die Arbeit des Kaffees.

Niemand im Dorf glaubte damals, daß ich die richtige Tätigkeit ausüben würde. Aber die Männer, bei denen ich die ersten Kaffeesamen kaufte, sagten mir beim Kauf: „Hör nicht auf die, die über dich lachen. Fahr fort, deinen Kaffee anzubauen. Das Gelächter wird sich schon noch in Unterwerfung umschlagen, und sie werden dich auf den Knien um Hilfe bitten. Was sie heute zu dir sagen, entspringt ihrer eigenen Faulheit. Sie werden das sicher in der nächsten Zukunft selbst feststellen.“

// Ich kaufte meine ersten Pflanzen mit sechs Dollar Bargeld. In *Blimple* sagten sie mir, daß meine Summe klein sei. Sie sagten: „Du wirst sehr viel mehr Geld sehen, als du uns jetzt bezahlst.“ — Ich bat um Entschuldigung und sagte: „Ihr müßt verstehen. Ich kenne die Pflanze ja noch gar nicht. Wenn ich weiß, daß diese Pflanze genügend Geld einbringt, dann will ich beim zweiten Kauf nicht zögern, euch mehr Geld zu bezahlen.“ Fünfzehn Dollar wurden von mir verlangt — beim ersten Mal durfte ich dann sechs Dollar bezahlen. Von den letzten Pflanzen, die ich in *Blimple* gekauft habe, machte ich mir die große Kaffeepflanzung, die ich heute besitze.

32,3. // Kaffee braucht drei Jahre. Die ersten drei Jahre verliefen bei mir so:

Zu Beginn, als ich noch nicht wußte, wann die Zeit der Ernte da ist und sich meine Leute ständig über mich lustig machten, war ich oft entmutigt und sagte zu mir selbst: „Ist es vielleicht doch wahr, daß diese Pflanze kein Geld hervorbringt?“ Ich lief zu *Njazi*. Ich sagte ihm, daß seine Sache mich zu einem wahrhaft armen Mann gemacht habe. Ich sagte: „Komm und nimm das ganze Zeug und gib mir mein Geld zurück.“ *Njazi* antwortete: „Ich will und werde dir nicht antworten.“ — Ich lief zu meinem Großvater *Tā* und unterbreitete ihm meine Klage gegen *Njazi*. *Tā* ließ *Njazi* zu sich kommen. *Njazi* sagte zu *Tā*: „*Lolemā* hat diese Bäume von mir gekauft.“ *Tā* fragte mich: „*Lolemā*, hast du das tatsächlich getan?“ — Ich mußte das zugeben. *Tā* sagte: „Gut — aber warum fällt dir dann ein, dich über *Njazi* zu beschweren?“ Ich antwortete ihm:

„Die Arbeit ist anstrengend, und die Leute lachen mich aus. *Njazi* sagte, daß diese Bäume Geld enthalten würden. Deshalb pflanzte ich die Bäume nach seiner Anweisung. Nun ist das dritte Jahr gekommen, und ich habe noch immer kein Geld gesehen. Deshalb bin ich hier und will mein Geld zurück. *Njazi* mag seine Bäumchen zurückhaben.“ — Mein Vater *Tā* sagte zu mir: „Natürlich ist die Arbeit schwer, aber geh jetzt erst in deine Hütte und denke darüber noch einmal nach.“ Als *Tā* dieses Urteil gefällt hatte, stellte *Njazi* mir eine Frage: „Was ist jetzt besonderes an den Bäumen?“ Ich erwiderte: „Nun, die Bäume haben kleine schwarze Dinger, wie Samen sehen sie aus. Ein paar sind auch rot.“ *Njazi* sagte: „*Tā*, dein Sohn *Lolemā* kennt seine Bäume noch nicht. Die schwarzen Samen und die rötlichen Dinger, von denen *Lolemā* spricht, das ist es, was am Baum Geld einbringt. Sag ihm, er soll gehen und die reifen Früchte einsammeln und dann in der Sonne trocknen.“ Ich kam und tat, wie *Tā* von mir verlangte. *Njazi* unterrichtete weiterhin meinen Vater: „Wenn die Samen trocken sind, lasse sie im Mörser stampfen. Sammle nie die grünen Samen vom Baum.“

So lernte ich wirklich das Kaffee-Pflanzen. Als ich nun die reifenden Früchte gesammelt hatte — denn das waren die rötlichen Dinger, von denen ich gesprochen hatte —, da legte ich sie in die Sonne.

Von nun an sahen mich meine Freunde stets mit Geld. Dies gab mir Mut, und es ermutigte auch die anderen Leute, die sich bis dahin über mich lustig gemacht hatten. Deshalb begannen auch sie, Kaffeebäume zu pflanzen.

Daß Kaffee in *Diaple* angebaut wird, ist meine Tat. Ich brachte Kaffee hier zur Existenz. Ich bin *Lolemā*.

32,4. // Ich schneide die jungen Zweige oben weg, damit der Baum nicht zu hoch wächst. // *Njazi* zeigte mir das. // Nun, als ich zu ihm ging, um mein Geld zurückzubekommen, da hatte er das Geld nicht, um es mir zu geben. Deshalb versuchte er sein Bestes, um mir die verschiedenen Mittel zu zeigen, die man beim Kaffeepflanzen anwenden muß. Er wollte mich überzeugen, daß wir nur so zu Geld gelangen würden. *Njazi* war einst ein Angestellter in *Abidjan* gewesen. Er hatte auf einer Kaffeeplantage gearbeitet. Als er dann in dieses Land zurückkam, gab es hier noch sehr wenig Geld. So wurde er wieder zu einem armen Mann. Dieser Umstand verlangte von ihm, daß er von seinen Bäumchen verkaufen mußte. Er sagte: „*Lolemā*, du und ich, wir werden nie schlechte Freunde sein, denn auch du bist eifrig auf der Suche nach Geld. Ich werde dir all die nötigen Ratschläge geben, damit du mehr Geld verdienen wirst.“ — Dazu sagte ich: „Es ist recht, ich stimme dir zu.“

// Dies ist die Ursache, warum *Njazi* mir alle Methoden gezeigt hat. // Er sagte das allen, die Kaffeepflanzen von ihm kauften. // Nein, dafür (für die Erklärungen) gaben wir ihm keinen Cent. Auch ich sage es meinen Freunden weiter und erwarte nicht, für meinen Rat Geld zu bekommen. Wir sind ja alle *mā*, miteinander bekannt, und mein Bestreben ist, daß alle im Dorf Geld haben.

// Mit dem Geld will ich Frauen kaufen. Die Frauen werden von mir Kinder bekommen. Diese Kinder werden später noch meinen Namen kennen. — Weiterhin will ich mir mit dem Geld ein schönes Haus mit Blechdach bauen. Deshalb bin ich so bestrebt, viel Geld zu verdienen.

32,5. Daß meine Bäumchen mehr Kaffee tragen als die der anderen Leute im Dorf, kommt nur von meiner harten Arbeit.

Ich habe einen Grund, Kaffee zu pflanzen. Daß das Kaffeepflanzen meine Hauptbeschäftigung geworden ist, hat folgende Ursache: Meine Ahnen pflanzten Kola-Bäume. Meine Väter besaßen Kola-Bäume in *Soywie* an der Elfenbein-Küste. *Tā*, mein Urgroßvater, lebte in jenem Dorf. Er gebar ein Kind, einen Sohn, den er *Goä* nannte. *Tā* heiratete eine Frau, die *Njor Metie* oder *Mōgoä* hieß. Diese Tochter von *Mūmi* und *Dea* wurde an *Tā* verheiratet. Nach dem Tod von *Tā* in *Soywie* sagte die Frau zu *Goä*, dem Sohn des *Tā*: „Meine Väter sind sehr reiche Leute. Da dein Vater nun tot ist, laß uns zu meinem Vater *Mūmi* gehen. *Mūmi* herrscht jenseits des Flusses.“ Die Frau sagte weiterhin: „Wir werden zurückkehren, wenn die *Quipu* (Franzosen) wieder gegangen sind.“ In diesen Tagen dachten die Leute noch, daß die *Qui* wieder wegzögen.

Sie wanderten nach *Diaple*. Sie kamen und gingen zu *Gbāa* und *Mūmi*. Diese sagten ihnen mit den anderen Ältesten, daß sie dort ihre Pflanzung anlegen sollten, wo ich heute meinen Kaffee anbaue. *Goä* dachte, er würde in das Land jenseits des Flusses zurückkehren. Da er diesen Wunsch hegte, pflanzte er keine Kolabäume an. Er und seine Frau bekamen einen Sohn, und der hieß *Tā* nach dem Vater von *Goä*. *Tā* wuchs heran und zeugte mich. Deshalb heiße ich *Lolemātābō*.

Nun, auch *Tā* pflanzte keine Kolabäume an. Sein Vater sagte: „Ich werde dich, wenn du herangewachsen bist, mit mir auf die andere Seite nehmen.“ *Tā* gehorchte seinem Vater und pflanzte keinen Kolabaum. Als wir alle herangewachsen waren, sagte sie zu uns Kindern, wir sollten uns bereithalten, um zurückzugehen. Als wir uns für die Reise herrichteten, starb unser Großvater *Goä*. *Tā* sagte: „Wir gehen ins Gebiet jenseits des Flusses.“ Ich verließ meine Väter und die anderen Kinder, und wir gingen nach *Soywie*. Ich war zwei Jahre dort. Ich fand viele Kolapflanzungen, die meinen Vätern gehörten. Aber unserer Väter Söhne verhinder-

ten, daß ich von meinem Besitz Gebrauch machen konnte. Sie sagten: „Dein Vater verließ uns, als wir der *Qui*-Regierung verpflichtet wurden. Eure Kolabäume werden uns helfen, die Steuern und anderen Ausgaben zu bezahlen.“ Ich sagte: „Nein, hier kann ich nicht leben. Ich will zu meinem Vater zurückkehren. Wie kann ich die schönen Bäume meiner Väter sehen und sie nicht benutzen dürfen?“

Ich kam nach *Diaple* zurück. Auf dem Weg durchquerte ich *Blimiple*, wo ich zwei Jahre blieb. Als ich in *Blimiple* war, kam *Njazi* von *Abidjan* und brachte das Kaffeepflanzen mit.

Das ist die Ursache, warum ich heute Kaffee pflanze.

33. Mamblin

33,1. Ich bin *Mamblin*. Meine Mutter ist *Sej*, die Frau von *Dea*. Mein Vater ist *Dea*. Meine Mutter war die Lieblingsfrau von *Dea*. Später war sie auch *Meiames* Lieblingsfrau.

Als ich und mein verstorbener Bruder *Kuo* geboren waren, gab *Dea* meine Mutter an *Meiame*, denn *Meiame* war *Deas* Lieblingssohn. Alle Kinder von *Sej*, die nach mir und *Kuo* geboren worden sind, waren von *Meiame* gezeugt.

Meine erste Beschäftigung war das Jagen mit Pfeil und Bogen. Dies tat ich in meiner Kindheit. Ich wurde später ein berühmter Jäger; alle Arten von Tieren erlegte ich. Nach der Zeit des Jagens stellte mich der ehemalige Stammeshäuptling *Manduogej* als seinen Schlangentänzer an. Nach dem Schlangenspiel wurde ich die herrschende *gle*, Maskengestalt, hier in *Njor Diaple*. Sie hieß *Gbanagle*, eine Maske des Schmiedes.

Die Eigenschaft von uns, den *Dea-no*, ist das Herrschen.

Ich bin ein Pflanze — ich baue Kaffee, Kolabäume und Kakao an. Dieses Jahr richte ich eine Pflanzung her, um Zuckerrohr zu setzen. Ich habe auch eine Gummipflanzung anzulegen im Sinn, aber ich habe damit noch nicht begonnen.

Das ist alles, was ich zu sagen habe.

33,2. // Das wichtigste in einer Herrscher-Familie ist *makka*, Federhelm. Alle Kuhfeste werden für *makka* abgehalten. Natürlich habe ich noch keine Kuh geschlachtet — denn auch wenn ich sie geben würde, *Meiame* würde dann das Fest machen, denn *Meiame* ist heutzutage der führende Mann in unserer Sippe. Ich bin der zweite.

// Ich kenne die Geschichte von *makka* nicht. Ich kenne nur den mittleren Teil der Geschichte. Unser erster Vater *Dea* benutzte schon *makka* für seine Kuhfeste. Als er alt geworden war, übergab er *makka* und sein Schwert seinem Sohn. *Deas* erster Sohn war *Dude*. Der dritte *Dea*, einer

von *Dudes* Söhnen, war mein Vater. *Griomāmi* war ein Sohn des zweiten *Dea*.

// Nun, das Gesetz unseres *makka*, unseres Helmes für das Kuhfest: nicht jeder, der sich danach fühlt, kann ein Kuh töten. *Meiame* ist der Mann, der die Kraft besitzt, eine Kuh zu schlachten. *Meiame* trägt *makka*, den Federhelm, und eine Frau steht neben ihm. Wenn dies vor sich geht, stehe ich vor unserer Gruppe von Männern. Ich trage keinen Federhelm, sondern ich habe meine Federn in der Hand, denn zwei Personen können nicht zur gleichen Zeit in einer Sippe herrschen.

// Wir sind auch heute noch bedacht, alles richtig zu machen. Die Kinder von *Mūmi* und die Kinder von *Dea* sind alle unter der Aufsicht des *Meiame*. Er herrscht heute wie eines der Oberhäupter früher. Zum Beispiel kann ich ohne seine Erlaubnis keine Kuh töten.

// Die Ursache, warum wir *Dea-no* heißen, ist, weil es in meiner Familie so viele *Deas* gibt. Deshalb nennen wir uns *Dea-no* — daran ist kein Zweifel. Die Mutter des letzten *Dea*, *Jej*, kam aus *Njorle*. Die Mutter des ersten *Dea* hieß *Wen* und kam aus *Fanle*.

34. Meadu

34,1. / Warum beginnt ein Mann? / Vielleicht könnten wir den Korb-anfang auch machen, aber die Männer machen es besser.

(Einwurf von George Tame: *To*-Körbe beginnen wie Matten, und die Frauen wissen nicht, wie Matten geflochten werden.)

/ Mit wem arbeitest du dann zusammen? / Das kann jeder Mann sein, der gerade zur Hilfe bereit ist. // Nein, er bekommt nichts dafür, vielleicht einmal eine Hand Reis.

// Körbe werden bei mir bestellt. Wenn ich einmal einen übrig habe, verkaufe ich ihn.

// Eigentlich können alle Frauen Körbe flechten. Sie lernen es ja im Beschneidungslager. Meist haben sie es aber schon zuvor gekonnt. Die kleinen Mädchen spielen gerne mit den *to kej*, Korb einzeln, den Fäden, die die Mutter nicht mehr braucht, wenn sie arbeitet. Mit sechs Jahren beginnt ein Mädchen, seinen Bruder zu fragen, ob er ihr nicht einen Boden flechten möge. Beim Flechten hilft ihr dann die Mutter oder die ältere Schwester.

/ Warum lernt ein Mädchen flechten? / Weil meine Mutter Körbe geflochten hat; als ich klein war, habe ich von ihren Streifen genommen. So lernte ich das Korbflechten. Deshalb lernte ich das Korbflechten!

// Nein, töpfern kann ich nicht, aber Netze kann ich schlingen. Alle Frauen meines Dorfbezirkes können Körbe flechten. Aber es üben nur

wenige das Flechten aus, weil nur wenig Flechtmaterial zu bekommen ist. Es ist schwer zu erhalten.

// Ich glaube, weil wir heute Emaille-Schüsseln verwenden, brauchen wir heute weniger Körbe als früher. (Einwurf von George Tame: Und Säcke gibt es jetzt auch.)

35. Meiname

35,1. Unsere Väter waren bedeutende Männer hier im Dorf. Die ganze Sippe war früher sehr reich: Unser Urgroßvater hieß *Wejn*. *Wejn* zeugte *Deate*. *Deagböte* zeugte *Goä*. Der bekam wiederum *Dude*. *Gasouda Gien* zeugte *Mümi*; *Dude* und *Goä*, die einen Vater hatten, zeugten *Dea*. *Jadi* war die Mutter des *Dea* (3). Ich bin der Zu-Geist der *Jadi*. *Zededzanka* war die Mutter der *Jadi*. *Zetroa* war die Mutter der *Zededzanka*.

Diese Leute kamen von jenseits des Flusses. Sie waren Häuptlinge und gleichzeitig Krieger. Wenn sie eine Kuh töteten, trugen sie Federhelme auf ihrem Kopf. Unser Vater, der uns gezeugt hat, hat sieben Kühe getötet. Ich selbst habe 33 Kühe getötet. Wir, die *Njor*, kämpften für die *Qui*. Die *Jau* ergaben sich uns. Dieses Gebiet, mein Stamm, wurde dem Gebiet des *Tuassama* angeschlossen, denn sein Großhäuptlingstum war klein. Trotzdem ist mein Stamm ein unabhängiger Stamm. Als die *Qui* gerade die Herrschaft nach ihrer Weise übernommen hatten, war mein Stamm mit dem *Gbelle-ga* (Häuptlingstum) verbunden. Wie ich dir sagte, ist dieses Stammesgebiet frei und kann tun was es will. Damals lebte der Sohn *Mongrus*, *Medi*. *Medi* war sehr grausam und quälte den Stamm. Ich selbst ging und beschwerte mich bei der Regierung, *Medi* sei zu grausam. Die *Qui* nahmen meine Beschwerde an. In der ganz alten Zeit war das *Butulu*-Gebiet ein freies Gebiet, das seinen eigenen Herrscher hatte. Wir stimmten deshalb der Angliederung an *Tuassamas* Gebiet nicht zu, denn es müßten eigentlich andere Gebiete uns angeschlossen werden. Das *Butulu*-Gebiet müßte der „Stamm der Ehre“ sein. Denn wir haben uns in den Zeiten der Kriege keinem anderen Stamm ergeben.

Es gab drei Stämme, die nicht gegen die *Qui* kämpften: *Gbelle*, *Buelle* und *Butulu*. Heutzutage aber sind die Stämme, die die *Qui* angriffen und die ihnen unter den Matten Schaden zufügen wollten (d. h. durch Zauberei), unsere Meister durch die *Qui*. Dieser Stamm bewohnt ein altes *Qui*-Gebiet. *Qui* war von jeher hier. Der einzige Grund, der dies nicht beweisbar macht, ist, daß uns die Autostraße fehlt. Wenn du, ein weißer *Qui*, uns unterstütztest, diese Sache zu empfehlen, so wirst du bald sehen, wie schnell wir zeigen können, daß wir *Qui-Blut* in uns haben.

Die Ursache, daß ich sagte, daß dieser Stamm ein *Qui*-Gebiet bewohnt, ist: Wir empfangen die *Qui*, als sie kamen, freundlich und schlossen uns im Kampf gegen die Gegner ihnen an. Wenn dieser Stamm nicht ein kleiner Stamm gewesen wäre, wir wären keinem anderen Häuptlingstum angeschlossen worden, denn wir sind ein unabhängiger Stamm. *Diaple* ist unser wichtigstes Dorf. Es war in den alten Tagen die Heimat von bedeutenden Herrschern. Hier herrschten *Dea* und sein älterer Bruder *Mūmi*. Die Nachbardörfer machten Fleischgeschenke, wenn sie ein wichtiges Tier erlegt hatten.

35,2. Als die *Qui* kamen, wurde unser Vater *Dea* gefangengenommen, denn er sollte Häuptling in *Butulu* werden. *Zej* war die Lieblingsfrau meines Vaters *Dea*. In diesen Tagen folgte ihr Name stets dem ihres Mannes: *Dea zāj gō*, *Dea Zājs* Gatte. Da ich nun auch der Lieblingssohn meines Vaters war, sagte *Dea*: „Da ich diesen Sohn liebe, will ich ihm meine Lieblingsfrau schenken.“ Ich habe zwei lebende Kinder von dieser Frau. Damals wurde mein Vater gefangengenommen und nach *Butulu* geschleppt, um dort Häuptling zu sein. Er wurde eigentlich gefangengenommen, weil er sich weigerte; als die *Qui* gerade gekommen waren, verstanden wir sie gar nicht, und als man ihm sagte, er müsse sein Dorf verlassen und in *Butulu* als Häuptling leben, meinte man, er sei „gefangengenommen“.

Die *Qui* riefen alle Leute seines Stammes zusammen. Als *Dea* alle Leute versammelt hatte, bestimmte *Dea* den *Mā* von *Blontuo* zu seinem Helfer, denn *Dea* war damals schon sehr alt. Die Herrschaft, die *Manduogej* ausübte, war eigentlich Aufgabe meines Vaters. *Mā* tat es nicht für sich selbst. Nach dem Tod von *Mā* wurde das Häuptlingstum dem *Siōni* gegeben. Bis *Siōni* von jenseits des Flusses gekommen war, wurde das Gebiet von *Bāa* beherrscht. Nach *Bāas* Tod regierte *Wona* aus *Dimple*. Als *Wona* regierte, wurde ich zu seinem Helfer ernannt. Seit ich die Regierung übernommen habe, ist so viel Zeit vergangen, daß sie keiner zählen kann. Ich stahl niemandem das Amt, noch habe ich mich auf den Sitz mit Kraft gesetzt; so beherrschen wir *Njor* den Stamm heute. Ich herrsche nicht, weil ich dazu aufgefordert wurde, nein, Herrschen ist die Aufgabe meiner Familie.

35,3. // Das Bezeichnende an einer Herrscher-Familie ist ihr Name. Selbst wenn man nicht regiert, so ist man doch bekannt als einer, der aus einer Familie mit „Herrscher-Blut“ stammt. Eines der wichtigsten Geheimnisse, die ein Herrscher wissen muß, ist, daß er nie mit den Leuten streiten darf. Wenn ein armer Mann zu einem Mann kommt, der ein Häuptling sein sollte, und diesen um Geld bittet, so wird der Mann mit

Herrscher-Blut keinen Augenblick zögern, dem Mann Geld zu leihen. Er wird dem armen Mann geben, was dieser braucht. So ist das bei uns üblich. Aber *Xra*, von dem die Leute reden, den können wir nicht sehen. Ein Mann, der in Not ist, wird sagen: „Hilf mir, *Xra*.“ Und *Xra* wird ihm helfen — aber sehen kann ihn keiner. Es gibt aber keine Möglichkeit, sich ihm zu nähern. Er schuf uns, er weiß von unseren Gedanken. Aber wir wissen nicht genau, ob er oben oder unten lebt, wir wissen nur, er weiß alles.

35,4. Wir, die *Njor*, kämpften zu Beginn nicht. Es gab da einen Mann, der *Duo gbäbö* hieß — einer aus *Njorle*. Dieser Mann ging nach *Jaule*. Er spielte mit den Männern von *Jaule* das Kauri-Spiel. Beim Spielen kamen sie in Streit — dann kämpften sie. *Duo* verwundete drei Personen. Daraufhin sperrten ihn die Leute von *Jaule* in eine Hütte.

Der Krieger *Koppa* aus *Blontuo* ist ein Bruder von diesem *Duo*. Als die Geschichte, die ich erzähle, stattfand, war *Koppa* ebenfalls in *Jaule*. *Koppa* sagte: „Wie kann mein Bruder gefangengenommen worden sein? Ich bin doch auch noch hier im Lande anwesend!“ *Koppa* ergriff seine Kriegsausrüstung und zog sich an. Er ging in das Dorf und beleidigte dort die Männer. Zuerst konnte er die Hütte, in der sein Bruder eingeschlossen war, nicht finden. Er hätte ihn gerne erst befreit und dann die Leute verspottet. Er sprang nun aber in den Kampf und rannte aus dem Dorf — all die Männer hinter ihm drein. *Duo* war ein geschickter Ringer. Er zerbrach die Türe, hinter der er gefangengesetzt war und rannte ebenfalls weg. Er jagte die Männer und entriß einem das Schwert. Mit diesem Schwert verletzte er noch einmal drei Männer — das sind weitere vier, die man zu den drei von vorher zählen muß. *Duo* rannte in den Wald und erkletterte einen alten Termitenhaufen. Er reinigte den Hügel vom Buschwerk. Die Männer aus dem feindlichen Dorf umringten den Hügel. Da es gefährlich war, sich *Duo* zu nähern, wurde er von den Männern mit einem Pfeil, der eine Eisenspitze trug, erschossen. // Man schoß auch mit Giftpfeilen im Krieg, aber Eisenspitzen waren nie vergiftet.

Man schnitt *Duo* in Stücke.

Ich war schon ein herangewachsener Mann, als uns diese schlechte Nachricht gemeldet wurde. Damals gab es noch auserlesene junge Krieger im *Njor*-Gebiet. Der andere Bruder des umgebrachten *Duo*, *Kādo*, war ein besonderer Kriegsheld. *Kādo* sagte zu den *Jau*-Leuten: „Wenn dieser Totschlag ein Unfall war, weil ihr einen heftigen Streit mit meinem Bruder auszufechten hattet, so hätte ich den Leichnam erhalten. Da ich den Körper meines Bruders nicht bekommen habe, muß ich annehmen, daß ihr uns freiwillig und absichtlich zum Krieg herausfordert.“

Die Männer aus *Njorle* versammelten sich. Ich gesellte mich zu ihnen, und wir gingen in das Dorf, in dem *Duo* getötet worden war. Das Dorf hieß *Banwie*. Als wir das Dorf erreichten, wurde der *Jau*-Häuptling getötet. Ihn tötete *Guo* aus *Läle*. Dieser *Guo* ist ein Verwandter von mir, denn er kommt aus *Läle*, dem Dorf, aus dem meine Vorfahren stammen. Zwei weitere Männer wurden ernsthaft verwundet — sie starben aber nicht auf der Stelle.

35,5. Dies war der erste Kampf, in den die *Njor*-Krieger verwickelt waren. Dann kamen die *Qui* und sie stießen zu uns. Die *Jau* weigerten sich, die *Qui* in ihr Gebiet zu lassen. Die *Qui* verbanden sich deshalb mit uns, und wir begannen gemeinsam einen neuen Krieg gegen die *Jau*. Die bedeutendsten Krieger, die dies Land verteidigten, waren die folgenden:

Senjiada aus *Gomaple*, *Sousōgō* aus *Gomaple*; *Gbā*, der Sohn von *Senjia*, war auch ein großer Krieger. Weiterhin gehörte *Wantō gobā*, ein Sohn von *Senjia*, dazu. Der bedeutendste Krieger ist *Unkwāa glibō*, der immer im Rücken des Krieges stand. Er lebt noch heute. *Uonga* und *Kwigo* waren aus *Diaple*, *Wekō* und *Gbāa*, sein Sohn, waren aus dem *Daple*-Bezirk und *Dāwa*, unser eigener Neffe, gehörte dazu. Des weiteren *Powra* aus dem *Dule*-Bezirk, *Tea* aus *Banwie*, *Sia* aus *Banwie*. Dieser und sein Bruder *Juopieme* waren neben *Mabāa gebō* aus *Gomaple* die Jüngsten unter uns Kriegern. Ein anderer Krieger aber ist *Meiname*.

Das war, wie der Krieg begonnen worden ist, als die *Qui* in unser Land kamen.

Mein Stamm ist ein unabhängiger Stamm. Noch in keinem Krieg haben wir uns einem fremden Mann ergeben müssen.

Am meisten Ärger aber bereitet mir, daß die, die einst eigensinnig die Waffen gegen *Qui* erhoben haben, heute mehr von *Qui* gewinnen als meine Leute. Dieses Land hier war stets ein Ort der Freundschaft und Gastlichkeit für euch, die *Qui*; wir hatten euch von Anfang an gern. Im Kampf mußten sich uns die *Jau* ergeben. Sie ergaben sich uns. Sie wußten, daß wir für unsere Freunde, die *Qui*, kämpften. Sie mußten sich eigentlich unserem Recht beugen.

Das ist die Geschichte von meinem Stamm und es ist auch die Geschichte von der Bedeutung, die ich hatte, weil ich meinen Stamm zu verteidigen geholfen habe.

35,6. // Wenn die Krieger sich einem Dorf näherten, so versteckten sie sich alle im Wald. Wir bleiben in unseren Verstecken, bis genügend Männer zusammengekommen sind. Zu der Stelle, an der zu kämpfen wir uns entschlossen haben, schleichen wir in der Nacht. Um vier Uhr morgens erreichen wir den Wall des feindlichen Dorfes. Der Kampf beginnt immer

um vier Uhr morgens — der Kampf war zu Ende, wenn die Sonne aufging.

So kämpften wir, und der Kampf wurde nur zu dieser Zeit ausgefochten.

/ Wer kämpfte? / (Lacht.) Feiglinge können nicht in den Krieg ziehen. Nur wer tapfer ist, folgt den Krieger. Nur wenn ein Dorf angegriffen worden war, mußte jeder Mann aus seiner Hütte und helfen, das Dorf zu verteidigen.

/ Was geschah am Tag vor dem Kampf? / Jeder Krieg muß einen Namen haben. Weil in einem Krieg nicht nur ein Dorf kämpft, sondern viele Krieger aus vielen Dörfern zusammenkommen, mußten die Männern lernen, wer zu wem gehört. Leute aus dem ganzen Land kamen in einem Krieg zusammen. Jede Seite mußte deshalb eine Kriegsbezeichnung, *gruo to*, haben. Wenn du einem Mann im Kampf begegnest, so fragtest du ihn nach seiner Kriegsbezeichnung, und wenn er dir nicht mit der deinen antworten konnte, so war er dein Gegner: dann konntest du ihn töten.

Solange Krieg war, durfte kein Mann mit einer Frau schlafen — nicht einmal mit der eigenen durfte er Geschlechtsverkehr haben. // Die Frauen sind die Zerstörerinnen der Geheimnisse der Männer. Im Geschlechtsverkehr tauscht man Geheimnisse aus.

35,7. / Wer durfte in den Krieg ziehen? / Krieg ist die Lieblingsbeschäftigung eines Mannes. // Ein verheirateter Mann konnte genauso wie ein unverheirateter Mann in den Krieg ziehen, in den Krieg, das bedeutendste Spiel eines Mannes. Kam man zurück, so war das ein fröhlicher Tag. Krieg machte mutig. Er machte jeden Teilnehmer mutig.

/ Dieses Spiel gibt es nicht mehr — was folgte ihm? / (Einwurf von *Gbäa*: Du bist zu klug!) — Nun, die modernen Krieger, das sind die Stammes- und die Großhuptlinge. Sie erhalten Befehle, und all die schwierigen Dinge müssen dann ausgeführt werden. Ein Mann, der weiß, wie man diese modernen *Qui*-Angelegenheiten zu behandeln hat, lebt wie ein Krieger. // Ein Mann, der mit den Leuten nicht im Geheimen zankt, ein Mann, der stets kämpferisch hin- und herredet und der „Fehler“ an seinen Nachbarn findet, das ist ein Krieger: er bringt nämlich heute alles vor das Gericht — und er gewinnt dort jeden Prozeß. Er geht vor Gericht und kann sich selbst verteidigen. Er geht aus jedem Prozeß als „unschuldig“ heraus. Das ist ein moderner Krieger.

/ Was taten früher die Frauen, wenn Krieg war? / Wenn wir in den Krieg zogen, trugen unsere Frauen *mo lä*, *Mo*-Blätter, um ihre Hüften gebunden. Sie schmückten ihre Füße mit weißem Lehm. Sie tanzten und trugen dabei das gleiche *Mo*-Blatt in den Händen. Sie sangen: „Laß sie

leichten Erfolg haben!“ — Die *mo*-Pflanze steht im Wald für guten Erfolg. // Die Frauen mußten tanzen, bis die Männer zurück waren.

35,8. Der tapferste Kriegsheld führte uns an. Ein anderer Krieger, der fast so tapfer war wie der Anführer, stand am Schluß. — Die Bewegung der Krieger war wie Donner. Wenn sie sich bewegten, konnte man es auf den Wolken hören. Krieger waren von Musikanten begleitet. Wir hatten vor allem drei Krieglieder: *gbe*, *kwi*, *xlebon*. Die Sänger waren auch Krieger. Sie waren mit Kriegsgerät ausgerüstet, ja, sie waren besonders tapfere Krieger, denn sie standen vor den Kriegern auf dem Schlachtplatz. Sie waren *gruo*, Krieger, und man konnte sie töten — wenn man konnte!

/ Was geschah mit dem Körper eines getöteten Feindes? / Wenn ein berühmter Krieger, der schon viele Männer getötet hatte, erschlagen war, schnitt man ihm den Kopf ab und aß ihn auf. Sie zerstörten beim Essen nie den Schädel, denn man hing ihn über den Eingang der Hütte. Die einzelnen Schädel waren bekannt: jeder wußte, wessen Kopf es gewesen war — sie hingen in bestimmten Abständen: der berühmteste Schädel war am weitesten von den normalen Schädeln entfernt aufgehängt.

35,9. / Warum gehörst du keinem Geheimbund an? / Wie kann man so etwas erklären? — *Xra* schuf uns. Wir sind unter seinem Befehl und unter seiner Aufsicht. Er weiß, wann wir sterben werden, denn er hat die Tage. Gott *Xra* war immer, seit dem Beginn; er war, bevor die Menschen feststellten, daß Gott da sei. Jeder Mensch, der auf der Erde geboren wird, bekommt von Gott ein Mittel gemacht. Dieses Mittel ist für seinen Besitzer unsichtbar. *Xra* schuf dich und er hat auch deinen Plan, hierher nach *Diaple* zu kommen, geschaffen. Wenn *Xra* das nicht für dich beschlossen hätte, wärest du nie auf den Gedanken gekommen, hierher zu wollen.

/ Welche Eigenschaften machen dich zu einem guten Stammeshäuptling? / Ich bin gutgelaunt, und man kann mich nicht so leicht erzürnen. Mein Temperament ist so: man darf mich nicht mehrmals mit der gleichen Angelegenheit ärgern. Wenn jemand mir öfter als einmal Böses antut, so weiß ich, daß diese Person mich nicht achtet, und in diesem Augenblick werde ich wütend. Aber bis ich so ärgerlich werde, verstreicht viel Zeit.

/ Was für Eigenschaften sind sonst noch wichtig? / Weißt du, ich bin zum Beispiel nicht geizig. Ich ziehe gerne teure Gewänder an und ich esse auch gerne teures Essen. Ich kaufe Vieh und ziehe es auf. Davon haben wieder andere Leute Nutzen, und ich kann auf diese Weise meinen Wohlstand zeigen. // Ich besitze 17 Kühe — alle weiden in *Njor Diaple*. In den anderen Dörfern habe ich keine. Ich verteilte meine Kühe hier auf Personen aus allen Bezirken. Nicht nur meine eigene Familie bekommt welche.

35,10. / Wem gibst du Kühe? / Ich gebe sie gerne einem Mann, der kein Spieler ist und der seine Schuldner stets hart bedrängt. Solch ein Mann wird sicher gut auf mein Vieh achtgeben. Er wird es bestimmt nicht verkaufen, wenn er in Not gerät.

(Einwurf von *George Tame*: Er gibt sie auch gerne an Leute, die ihm sonst immer Schwierigkeiten bereiten. Dann hat er nämlich immer ein Drohmittel. Er sagt, er nehme ihnen die Kühe weg!)

// Nun, ich gebe sie auch Besitz-Zerstörern; denn wenn ich sie ihnen nicht gäbe, so würde ein solcher Mann auf meine Kühe schießen, wenn sie in die Nähe seiner Pflanzung laufen. Auch müßte ich ihm zertrampelten Reis bezahlen — das ist ja ein Gesetz.

// Meine Abmachung ist so: Der Mann, der meine Kuh weidet und auf sie achtet, bekommt das dritte Kalb, das diese Kuh wirft. Solch ein Verfahren ermöglicht denen, die sich keine Kuh kaufen können, in den Besitz von Vieh zu gelangen.

// Ich habe meine Kühe teilweise in *Dimple* gekauft, teilweise aber stammen sie von der anderen Seite des Flusses.

// Der Gedanke (das dritte Kalb dem Pächter zu geben) ist aus meinem eigenen Herzen.

36. Meli

36,1. Ich will dir gleich sagen, daß ich wenig von meiner Familie zu erzählen weiß.

Ich wurde hier im Dorf geboren. Mein Vater lebte damals hier. Er selbst wurde in *Gomaple* geboren. Später zog er dann hierher nach *Diaple*, weil man hier reich wird. Er hatte zu viele Feinde in seiner früheren Heimat gehabt. Als er hierher gekommen war, kaufte er sich eine Frau aus der *Da-no*-Sippe und lebte mit diesen Leuten.

Meine Ahnen waren sehr bedeutende Krieger, aber seit *Qui* hier ist, sind Kriege selten geworden, und ich kann meine Erbschaft, das Kämpfen und das Verteidigen des Dorfes, leider nicht ausüben.

Meine Familie brachte den *go*, Leopardenbund, in das Dorf. Wir sind die einzigen Leute in der *Da-no*-Sippe, die bei *go*-Versammlungen den Opfertieren die Kehle durchschneiden dürfen. Sonst darf das niemand. In meiner Familie können das alle Männer — besonders natürlich die Alten, die erfahren in solchen Sachen sind. Aber es wäre auch möglich, daß wir mal einen Jungen das Amt ausüben lassen. Vorläufig tue ich es, weil mein Sohn noch zu jung ist.

// Meine Frau ist aus der *Du-mä*-Sippe. Ich habe einen Sohn, der hier mit mir auf der Pflanzung arbeitet.

// Ich lebe in der *Da-no*-Sippe, da diese Leute meine Vorfahren, als sie hier als Fremde angekommen waren, freundlich aufgenommen haben, so daß wir einheirateten. Seitdem lebe ich hier wie in meiner eigenen Väter Haus.

Wo wir freundlich aufgenommen werden, bleiben wir gerne.

// Der Wald gehört niemanden. Man muß sich nur ein Haus errichten, und das kann man tun, wo man will. Heute muß man die Häuptlinge fragen — früher konnte man in den Wäldern frei jagen.

// *Butuo, Buelle, Doebe, Bejle* und *Njor Diaple* haben zusammen eine Frau. Man kann in diesen Dörfern einfach keinen Streit mit den Ehemännern bekommen. Alles was man von den Ehefrauen in einem dieser Dörfer bekommen will, geben die Frauen einem. Wir besuchen uns deshalb auch so gerne. *Bejle* ist der Mittelpunkt der fünf Dörfer. Wir stammen eigentlich alle von dort und haben uns dann über das ganze Land hin ausgebreitet.

// Die *Da-no* haben ihren Namen nach der Frau *Də*, die viele Kinder geboren hat. Deshalb nannte man die Familie nach ihr. Sie ist schon lange tot. Niemand von uns hat sie noch gesehen.

// Das *tāa*, Verbot, unserer Familie ist Schaf und *row*, Baumschliefer. Wenn wir diese Tiere essen, sterben wir. // Wir essen sie nicht, weil wir mit ihnen verwandt sind. Wir haben die gleiche Urgroßmutter.

37. Nagasa

37,1. Ich wurde in *Zeke*, der Pflanzung meines Vaters, geboren.

Als ich gerade laufen konnte, wurde ein weiteres Kind geboren, das wir *Qui* nannten. Mein Vater *Blo* und meine Mutter *Maliə* gingen zu der Zeit täglich auf die Pflanzung, während ich und der Kleine in der Hut der alten *Unkwä* im Dorf blieben. Diese alte Frau, in deren Pflege wir waren, kochte Reis für uns und streute *dü*, Gift, hinein. Sie reichte uns den Reis. Ich weigerte mich, ihn anzunehmen. Sie bestand darauf, daß wir den Reis essen mußten. Da wir damals Kinder waren, mußten wir nachgeben. Wir aßen den Reis und im selben Augenblick — gleich nachdem wir den Reis heruntergeschluckt hatten — waren wir mit *bo ja*, Bauchweh, geschlagen. Dieser Durchfall tötete den Säugling noch an diesem Abend. Ich aber hatte von nun an eine immerwährende Krankheit. Ich hatte sieben Jahre lang stets Bauchweh. Als diese Dysenterie mich immer weiter plagte, beschloß mein Vater, als er die Ursache der Krankheit erfahren hatte, mit mir nach *Bogwale* zu gehen. In *Bogwale* hat *Mamblin sejbö* heute seine Pflanzung.

Wir blieben in diesem Pflanzungsdorf, bis meine Gegnerin gestorben war. Denn solange sie lebte, fanden wir es schwierig, meine Krankheit zu heilen, denn immer, wenn wir ein Mittel gegen sie bereiteten, zerstörte es die Alte mit ihrem neuen *dü*-Zauber. Nun, sie starb, als wir in *Bogwale* waren.

Nɔa timə wurde in *Bogwale* geboren.

Ich war meiner Mutter sehr lästig, denn ich wollte stets an der Brust meines Vaters liegen. Immer wenn sie mich auf eine Matte setzte, fing ich an zu schreien: sie solle mich zurück an die Brust meines Vaters bringen. In meiner Kindheit schlief ich nie an einem anderen Platz, als an der Brust meines Vaters.

37,2. Mein Vater war krank, und wir brachten ihn hierher ins Dorf. Als unser Vater starb, hatte sich *Tame* noch nicht in *Diaple* niedergelassen. Er hatte eine Schuld von einer Kuh. Die mußte er dem Vater einer seiner Frauen bezahlen — ich glaube, es war für *Däkwie*, die Mutter von *To*. *Tame* war nun auf der Suche nach einer Kuh und kam damals nur zur Beerdigungsfeier ins Dorf. Er verließ es schon wieder am folgenden Tag. Weil *Tame* zu der Zeit nicht hier war, blieben wir unter *Jakassa*, und dieser ließ uns viel leiden. Wir, seine jüngeren Brüder, mußten schwer für ihn arbeiten. Wir legten für ihn große Pflanzungen an. Diese Felder wurden im Hochwald, dem Wald mit dicken, hohen und harten Bäumen, gerodet. Wir mußten diese Bäume niederschlagen. Wenn die Pflanzung gebrannt und angelegt war, mußten wir bei der Ernte wieder dabei sein. Diese Pflanzungen waren riesig. — Unter solchen Plagen wuchs ich auf.

37,3. *Jakassa* gab uns nicht einmal Kleidung, obwohl wir ausschließlich für ihn arbeiteten. Eines Tages ging ich auf unsere Kolapflanzung und sammelte die niedergefallenen Nüsse auf. Ich verkaufte sie an die Mandingos. Mit dem wenigen Geld, das ich so verdiente, spielte ich. Manchmal, wenn ich Glück hatte, konnte ich mir meine Kleidung durch das Spiel gewinnen. Zu dieser Zeit war *Nɔa* noch nicht alt genug, um mit uns zu arbeiten.

Als die Zeit, daß man Palmkerne aufkaufte, hier war, sagte uns *Jakassa*, daß wir nach *Blole* müßten, um Palmkerne zu bekommen. Wir gingen. Die Schwester von *Jakassa*, die die Frau des Stammeshäuptlings *Do* ist, hat uns schwer leiden lassen. Nachdem wir Palmkerne gesammelt hatten, mußten wir für sie auf ihrer Pflanzung arbeiten. Nach dem Roden mußte jeder von uns Feuerholz schneiden und ins Dorf schleppen. Wenn wir das Holz niedergelegt hatten, wurde uns befohlen, Wasser zu holen. Nachdem wir die Wassereimer ins Dorf geschleppt hatten, sollten wir Reis stampfen. Nachdem aller Reis gestampft war, mußte er geworfelt werden, und

am späten Abend schließlich sollten wir für alle Leute das warme Badewasser richten. Und das alles war die Arbeit für einen Tag!

Als wir in *Blole* genügend Palmkerne gesammelt hatten, mußten zwei von uns — die kräftigsten, ich selbst und *Gōgō* — die Kerne nach *Saglepie* schleppen. *Jakassa* machte uns hölzerne Tragkörbe, die man *nutibā*, gepackt, ohne daß der Träger anwesend ist, nennt. // Das bedeutet, daß gepackt wird, und der Träger darf nicht sagen: „O, jetzt ist es genug. Mehr kann ich beim besten Willen nicht tragen.“ Wenn man zu den Körben kam, waren sie schon gepackt, und man mußte sie tragen, wie sie gepackt waren.

Ich war zu der Zeit nicht in der Lage, den Korb bis nach *Saglepie* zu tragen, denn damals wußte ich überhaupt noch nicht, wie man Kopflasten trägt. Aber es war Befehl, ich mußte sie tragen. Als die Kerne verkauft waren, tat mir mein Nacken noch zwei Wochen lang weh.

Aus den Kernen erhielten wir sehr viel Geld. *Jakassa* kaufte *Gōgō* und mir je eine Schleuder. Jede Schleuder kostete ihm sechs Cent. Er kaufte seinem Sohn noch einen Kittel. Sich selbst aber kaufte er eine Schrotflinte.

37,4. Neben all dieser Schinderei arbeitete ich im Geheimen noch hart, um für mein eigenes Leben noch etwas dazu zu verdienen. Bevor wir nach *Blole* gingen, hatte ich *jet*, schwarzen Faden, von jenseits des Flusses geholt und meiner Mutter gegeben, damit sie das zu dem Garn, das sie gesponnen hatte, lege. Als wir nun nach *Saglepie* gingen, trug ich eine Hose und oben drauf ein schönes Hemd — denn ich war ein Spieler. Als wir von *Saglepie* zurückkamen, hatte *Gōgō* kein Kleidungsstück. Er hatte überhaupt noch nie eine eigene Hose besessen. Meine Mutter und meine Tante *Unsa* sagten zu mir: „Wir haben acht Stoffstücke durch den Faden bekommen, der hier für dich verwebt worden ist. Es ist der Faden, den du gebracht hast. Aber wir bitten dich, diese Stücke deinem älteren Bruder zu geben, denn *Gōgō* hat überhaupt nichts anzuziehen.“ Ich stimmte dem zu und gab die hellen Stoffe dem *Gōgō* als Kleid. Ich sagte: „Weil ich wieder in meinem Dorf bin und weil ich sowieso wieder Stoffe bekomme, wenn ich Karten spiele, gehören diese Stoffe dir.“ Das war das erste Mal, daß *Gōgō* einen Kleiderstoff trug.

Ich spielte schon, als ich noch ein kleines Kind war. Eines Tages kam ein Steuereintreiber, um die Haussteuer zu kassieren. Steuer war damals 80 Cent, das waren vier Shilling. Mein Vater hatte gerade kein Geld. Ich nahm meine drei Cent zum Spielplatz. Ich gewann viel Geld; aus dem Geld bezahlte ich die vier Shilling Steuer meines Vaters. // Wir spielten *Qui-Karten*.

// Das Besondere an einem Spieler ist sein Kriegerum. Er ist schlau und kennt alle Gemeinheiten. Er wird nie geschlagen. Er weiß, wie Recht gesprochen wird. Wenn ein Spieler mit Nichtspieler in Streit gerät, wird der Spieler durch seine schlaue Rede entschlüpfen. Ein Spieler weiß bei jedem Gerichtsfall sofort, welche Partei schuldig ist, auch wenn der Häuptling das Recht noch gar nicht gesprochen hat. Fast immer fragen die Leute, wenn einer vor Gericht geschickte Fragen stellt: „Bist du ein Spieler?“ Denn dann hat der Gefragte wohl zuvor Fangfragen gestellt. Du wirst in diesem Dorf — aber auch in den umliegenden — bemerken, daß ein Mann, der kein Spieler ist, dir auch kein gutes Gespräch geben kann, denn er wird die Ereignisse ohne Zweifel nicht gut in seinem Gedächtnis behalten können.

37,5. Nun, damals sagte ich zu mir: „Wir leiden hier zu viel. Ich gehe nach *Firestone*.“ Ich ging 1949 nach *Firestone* und blieb dort zwei Jahre. 1951 kam ich zurück. Als ich in *Firestone* war, arbeitete ich nicht. Meine einzige Aufgabe war das Kartenspielen, all die Jahre lang. Eines Tages spielte ich mit *Kissi*-Leuten. Ich gewann von ihnen fünfzig Dollar. Als ich das Geld eingesteckt hatte, konnte ich sehen, wie die Leute ärgerlich waren. Deshalb ließ ich einen Dollar auf dem Spielbrett liegen und sagte zu den Männern: „Bitte, entschuldigt mich einen Augenblick. Ich muß mein Wasser lassen. Ich bin gleich zurück. Paßt auf meinen Dollar auf.“ Ich tat dies, um zu entkommen. Aber einer der Männer war ebenfalls ein erfahrener Spieler. Er wußte durch diese Rede, daß ich gehen wollte, um nicht mehr zurückzukommen. Er sagte zu seinen Freunden: „Ich weiß, wenn wir ihn gehen lassen, sehen wir ihn nicht mehr. Macht, daß wir unsere fünfzig Dollar wieder zurückbekommen!“ Als ich trotzdem versuchte, aus der Hütte zu entweichen, ergriff der Mann sein Rasiermesser und verletzte mich damit am Kopf. Als sie mir gerade das Gesicht zerschneiden wollten, drehte ich — ohne dabei zu denken — meinen Kopf und zog mein eigenes Messer. Ich verletzte damit noch einen Mann am Arm. — Da rannten sie alle vor mir davon. Ich aber blieb und trug die fünfzig Dollar bei mir.

Ich habe viele, viele Tricks beim Kartenspielen. Das einzige, was mich vom ewigen Kartenspielen abhält, ist mein jüngerer Bruder *Wowoa*. Das heißt nicht, daß er mich nicht Karten spielen läßt; aber durch Karten-Geld kann man schwer reich bleiben. Mein Bruder gibt mir oft Geld, um einen Beruf zu betreiben. Ich zögere dann immer — doch verspiele ich schließlich das Geld. Wenn die gewinnen, verlieren wir. Ich habe viele Tricks, um mit den Karten zu gewinnen. Ich kann drei Karten in eine Hand nehmen, so daß die anderen Mitspieler sie überhaupt nicht sehen. Wenn

die Karten verteilt sind, nehme ich die, die jedermann sieht und wechsle sie unter der Hand mit den meinigen aus.

Weiterhin hatte ich einmal drei Päckchen Karten gekauft. Wir spielten eins davon. Die zwei anderen habe ich in der Tasche. Nun kann ich die gewinnenden Punkte herauspicken — und das Spiel gewinnen. Sie werden mich nicht erwischen, denn alle Karten sehen gleich aus.

Beim Kartenverteilen weiß man, daß die Karten von oben verteilt werden. Ich aber mische die gewinnenden Punkte darunter und beim Austeilen tue ich so, als müßte ich mich sehr beeilen. Ich nehme für die anderen immer die Karten oben vom Stoß, für mich geschwind aber die unteren.

37,6. Als ich von *Firestone* zurückkehrte, war ich für die Frauen von *Jakassa* zu einem hübschen Liebhaber herangewachsen. Ich brachte ja auch viele Kleider und Sandalen mit. Überall wo ich ging, schauten mir die Frauen nach. Ich beschief zwei von ihnen anstelle einer. Wir fanden damals das Leben leicht. Mein Herz war ruhig. Auch die Pflanzungsarbeit war schön. Ich arbeitete beim Roden sogar ohne Handschuhe! Eines Tages gestand eine der beiden Frauen dem *Jakassa* meinen Namen. *Jakassa* kam und verkündete, ich müsse von jetzt an die Pflanzung für *Sej* richten, denn sie habe meinen Namen gestanden. Da weigerte ich mich. Kurz darauf gestand auch die andere meinen Namen. *Jakassa* sagte wiederum zu mir: „Für diese Frau aber richtest du jetzt die Pflanzung!“ Ich erwiderte: „Nein.“ Daraufhin sagte er gar nichts mehr, denn ich tat gerade mit den anderen Burschen die allgemeine Arbeit. // *Jua*, so heißt alle Arbeit, aber um sie von der Pflanzungsarbeit zu unterscheiden, nennt man diese *blüö jua*. Wenn sich eine Frau in ihrer Familie beschwert: „Mein Mann arbeitet nicht für mich“, so sagt sie allerdings nur *jua*, meint aber *blüö jua*.

37,7. Nun, als ich noch für *Jakassa* arbeitete, verliebte ich mich in ein Mädchen, das sich *Marka* nannte. Ich bat *Jakassa*, daß er mir Geld gäbe, um den Brautpreis für das Mädchen anzuzahlen. *Jakassa* weigerte sich. Da schaute ich selbst nach Geld aus. Ich tat es beim Kartenspiel. Ich ging auf die andere Seite des Flusses. Als ich zurückkam, hatte ich achtzig Dollar zusammen. Als *Jakassa* erfuhr, daß ich genügend Geld zusammengebracht hatte, ging er nach *Butulu* und reichte gegen mich Klage beim Stammeshauptling ein. Ich mußte an ihn Schadenersatz für die Benützung von zwei seiner Frauen bezahlen. Sie schickten nach mir. Als ich vor Gericht erschien, fragten sie mich, ob ich schuldig sei. Ich erwiderte: „Nein, ich bin nicht schuldig.“ *Tame* sagte zu mir: „Komm, händle nicht mit *Jakassa* um Gesetze. Zahl die Buße für beide Frauen und bau dir dann dein eigenes Haus. Wenn du das nicht tust und gar den Gerichtsfall ge-

winnst, so wird *Jakassa* dich stets auf diesen Fall aufmerksam machen, wenn ihr Streit habt.“ Ich zahlte die Gerichtskosten und nahm dreißig Dollar von meinem Geld, um sie den Eltern meines Mädchens als Brautpreis zu geben. 42,50 Dollar kostete mich damals der Streit in *Butulu*. Noch am selben Tag, als ich von *Butulu* zurück in *Diaple* angelangt war, schnitt ich mir Stöcke und baute mir ein eigenes Haus — direkt neben dem von *Tame*.

37,8. Eines Tages zog unser ältester Bruder (*Tame*) mit uns, seinen jüngeren Brüdern, auf die Pflanzungssiedlung unserer Vorfäter. Als wir auf dem Pfad wanderten, trafen wir auf einen Jungen, der einen hölzernen Löffel von *Pe* gestohlen hatte. Er war einer unserer Brüder. Als unser ältester Bruder ihn bitter anklagte, er hätte den Löffel gestohlen, da versuchte der Bursche mit unserem großen Bruder zu kämpfen. Als sie rangen — wenn immer unser ältester Bruder den Burschen niedergeschleudert hatte, sprangen wir alle auf ihn und schlugen auf ihn ein.

Als wir dann in das Pflanzungsdorf zurückgekehrt waren, schlug mich in der folgenden Nacht der Schüttelfrost. Man brachte mich in das Dorf. Das Gift blieb vier Monate und zehn Tage in mir. Eines Tages war ich bewußtlos. *Jakassa*, der das wußte, befahl seinen Kindern, sie sollten die Trommel schlagen und tanzen!

Weil ich damals unter der Behandlung des Schlangenbundes war, wurde ich dort Mitglied. Ich wurde von *Gonti* auf einer Pflanzung behandelt. Als ich wieder ganz gesund war, sagte ein *Däbome*, ich dürfe noch nicht ins Dorf zurückkehren. Ich sagte zu mir selbst: „Was nützt es, wenn ich hier bin — da doch jedermann vom Dorf zu mir kommen kann? Was heißt da ‚Dorf‘? Sind die Häuser das Dorf? Wenn der *Däbome* gesagt hätte, daß keiner aus dem Dorf mich sehen dürfte, ich hätte mich dem Gesetz gebeugt. Aber da alle Leute, die mich behexen wollen, zu mir herauskommen können, kann ich ebensogut im Dorf selbst sein. — Ich gehe ins Dorf.“

Alle meine Freunde waren froh, mich wieder zu sehen und mich empfangen zu können. Wir hatten ein großes Willkommensfest. Wir kleideten uns alle nach der alten Weise: wir schlugen schöne Tücher um die Taille. Alle Leute, ob sie jung oder alt waren, tanzten mit uns — auch wenn sie bis zu diesem Zeitpunkt noch nie am Tanzen teilgenommen hatten. All dies war, so glaube ich heute, nur eine geheime Vorbereitung, das Dorf niederzubrennen. Denn in selbiger Nacht brannte das Dorf. Als wir vor *Gbäädä's* Hütte kamen, sprang er hoch vor Freude und überreichte mir ein Geschenk von achtzig Cent. Er rief: „Ich will mittanzen! Wir müssen bis zur Morgendämmerung tanzen, dann will ich morgen eine

Kuh schlachten lassen.“ Während die Männer noch solche Reden hielten, eilte jemand herbei und schrie, daß das Dorf brenne. Wir eilten zu der Brandstelle, und sie sagten: „Laßt uns unseren Besitz aus den Häusern nehmen, bevor das Feuer alles vernichtet.“ Wir trugen alle Habe aus den Häusern. Als wir damit fertig waren, war es schon zu spät, um das Feuer zu löschen. Dies ist der Grund, warum im Dorf nichts zerstört wurde, als das Dorf brannte.

37,9. // Für *Jakassas* Handlungen kenne ich die Ursache nicht. Seit ich wieder gesund bin, habe ich nicht gefragt, warum seine Kinder ausgerechnet an dem Tag tanzen mußten, an dem ich in Ohnmacht lag. Was er tat, war böse. Aber ich habe nichts gegen ihn. Er schuldet mir viel Geld und er gab meine Schwester in die Heirat und behielt dann alles Geld. Erst kürzlich ging er zu *Gonti* und sagte, daß er, *Gonti*, erreichen solle, daß auch ich *Qui*-Arbeit verrichten müsse. Auch ich müßte Trägerdienste leisten. Dies alles sind böse Gedanken gegen mich. Aber ich kümmere mich nicht darum. Er ist alt, und ich will sein Nachfolger werden.

Er liebt mich nicht, weil er mich gerne unter seiner Gewalt sähe. // Das hieße, daß ich eine seiner Frauen nähme. Aber dann wäre ich nicht mehr frei. Er wird mich auch weiterhin quälen. Wenn ich mein eigenes Geld verdiene, wird er mir es abnehmen, und das ist gegen die Familienregeln.

Als mein Vater gerade gestorben war, übernahm *Jakassa* seine Sachen. Wenn immer ich mir ein paar Nüsse von meines Vaters Kolabäumen holen wollte, nahm er mir sie ab — heute aber, da kann ich die Nüsse sammeln, und *Jakassa* würde nicht wagen, mit mir einen Streit anzufangen.

// Von *Blos* Frauen lebt außer meiner eigenen Mutter keine mehr. Als *Jakassa* und *Tame* geboren wurden — da waren wir noch lange nicht geboren. Und als diese Männer herangewachsen waren, da waren ihre Mütter alt. Du weißt wohl selbst, daß Frauen schneller alt werden als Männer. Was geschah, war, daß unser Vater jedes Mädchen, das *Tame* oder *Jakassa* brachte, ihnen kaufte. Meine Mutter aber ist später von beiden Mutter geworden.

/ Wie stand *Blo* zu *Tame*? / Darüber kann ich dir kaum etwas erzählen. Als *Noa* und ich geboren wurden, da waren *Tame*, *Jakassa* und *Doa* schon herangewachsen. Sie waren erwachsene Männer, die in ihren eigenen Häusern lebten und die Frauen hatten. Deshalb ist es schwer zu sagen, wen der Vater mehr liebte. Und wir selbst, die wir ganz nah beim Vater lebten, wir könnten nicht sagen, daß er uns am meisten geliebt hat.

// Nein, *Jakassa* kontrolliert die Kinder *Blos* nicht. Er ist nur der Herr über seine eigenen Kinder. *Tame* ist der Herr über alle Kinder von *Blo*,

denn er war *Blos* erster Sohn und — das kommt noch hinzu — wir, die anderen Kinder von *Blo*, wir wurden mit *Tames* Hilfe von *Blo* gezeugt.
// Unsere Mutter war auch eine Frau von *Tame*.

// Als unser Vater *Blo* starb, hatte *Tame* seinen Kuh-Streit. Wir waren damals noch klein, und all die Männer, die älter als wir waren, für die mußten wir arbeiten, um etwas zu essen zu bekommen.

// Die Ursache für ihren (*Tame* und *Jakassa*) Streit ist der Ungehorsam des jüngeren Bruders gegen den älteren. Hier gebe ich dir ein Beispiel: *Tame* gab kürzlich dem *Jakassa* eine Frau, die er für viel Geld an der anderen Seite des Flusses gekauft hatte. Das Geld war das Geld, das er für *Tos* Mutter, die ihrer Familie zurückgegeben worden war, bekommen hatte. Seit *Jakassa* diese Frau besitzt, hat er sich bei *Tame* überhaupt noch nie bedankt, noch hat er je der Frau befohlen, für *Tame* zu kochen. Falls dich nun ein solcher Bruder um Hilfe bittet — welche Antwort würdest du ihm dann geben?

// *Jakassa* liebte eine bestimmte Frau. Als die Eltern dann für den Brautpreis kamen, mußte *Tame* dem *Jakassa* vierzig Dollar geben, damit die Forderungen der Leute erfüllt werden können.

37,10. // *Gonti* ist der Häuptling vom *Da-ple*-Bezirk, denn er hat Mut. *Gonti* ist bei jeder Wahl der Gegenkandidat.

Einmal war unser Stammeshäuptling *Meiame* von den *Qui* abgesetzt worden, und es herrschte gegen ihn ein *Niquea* namens *Boa*. Dieser *Boa* bereitete gegen *Meiame* einen gefährlichen Zauber, denn er wollte *Meiame* töten. *Boa* war ein grausamer Herrscher, der *Meiames* Stelle weggenommen hatte. *Boa* sagte: „Meine Herrschaft ist nur kurz. Deshalb muß ich jetzt tun, was ich erreichen will.“

Einst kam *Boa* hierher in unser Dorf und züchtigte die Leute.

Der *dü*-Zauber, der dem *Meiame* die Absetzung eingebracht hatte, war unter einer Kokospalme in *Butulu* vergraben. Genau an dem Tag, an dem *Boa* das *dü* unter der Palme vergrub, verdorrte der Baum.

Boa reiste üblicherweise mit einer Gruppe von Leuten über Land. Als er hierher ins Dorf kam — in der Hängematte liegend —, sangen seine Sänger ihm zu. *Uonlu* war damals Häuptling in *Diaple*. Er war aber nicht im Dorf. Deshalb sprach *Gonti* zu *Boa*. Er sagte: „In diesem Dorf wirst du nicht essen. Wir werden dir keine Träger zur Verfügung stellen.“ *Gonti* befahl den Männern im Dorf, sie sollten ihr Kriegsgerät bereitstellen. Die Männer ergriffen Stöcke, Messer, Speere und Buschmesser. Daraufhin reiste *Boa* nach *Saniquellie* und beschwerte sich beim Distrikt-Kommissar. Er sagte, *Meiame* hätte seinen Dörflern befohlen, ihn, *Boa*, umzubringen. Der Kommissar schickte Soldaten, die *Meiame* gefangen-

nehmen sollten. Als sie im Dorf ankamen, sagte *Gonti* zu den Soldaten: „*Meiame* — das bin ich. Nehmt mich mit euch.“ *Gonti* kam zuerst in *Saniquellie* an. *Meiame* folgte ihm. *Gonti* sagte zu dem Kommissar: „Mir wurde vom Stammeshäuptling *Meiame* nichts befohlen. *Boa* ist ein schlechter Bursche. Durch mein Dorf soll er nicht reisen. Ich werde ihn wieder verprügeln lassen.“ Der Kommissar sagte: „*Gonti* lügt. Ihm wurde alles von *Meiame* befohlen. Schlagt ihn, und er wird es zugeben.“ Da quälten sie den *Gonti* mit allen möglichen Prügelarten.

Durch diesen Prozeß aber gewann *Meiame* sein Amt als Stammeshäuptling wieder, *Boa* aber wurde krank durch seinen eigenen *dü*-Zauber. *Boa* starb noch in der gleichen Woche.

// *Gonti* ist unser *gu kə die mä*, Dorfbezirkhäuptling, denn er ist nett zu allen Leuten und er ist in jedem Fall tapfer — er ist tapfer vor allem auch für seine Freunde. Er hat Mut, seine Leute zu verteidigen. Damals konnten die Soldaten ihn noch schlagen — heute wäre das für sie gefährlich!

37,11. // Man darf nur nach Diamanten graben, wenn man eine Lizenz hat. Sie kostet 300 Dollar. Ich bin deshalb nur „Diamanten-Boy“. 2,50 Dollar kostet für mich eine Karte mit einer Fotografie. Hat man die, so kann man mit jedem Diamantensucher zusammenarbeiten. — Die Lizenz, mit der man Diamanten aufkaufen darf, kostet 700 Dollar.

38. Njazi

38,1. Bis ich nun zu dir gekommen bin, habe ich noch nie mit einem Fremden von meinem Leben gesprochen. Ich erzähle nicht gerne öffentlich von mir. Schon den Gedanken an ein solches Tun mag ich nicht leiden.

Mein Vater hieß *Муѡнјѡ*. *Муѡнјѡ*s Vater war *Mūmi* und von diesem stammt mein Ring. *Mūmi* und *Meiames* Vater *Dea* haben den gleichen Vater.

Zu der Zeit, als mein Vater noch lebte, überreichte er mir diesen Ring, damit ich auf ihn acht gäbe, denn dieser Ring hatte meinen Vorvätern schon genützt, und das sollte auch weiterhin so bleiben. Als mein Vater unser Oberhaupt war, trug er immer diesen Ring am Arm. Er nahm ihn nie ab. Wenn ein Mann damals Oberhaupt war und den Ring trug, so erkannte man ihn an dem Ring. Damals ließ sich jedes Oberhaupt einen solchen Ring herstellen.

Früher opferten sie Kühe an dem großen Wollbaum. Mein Vater hatte den Ring am Arm. Heute werde ich, wenn ich einmal viel Geld besitze, eine Kuh für den Ring schlachten. Wenn ich dem Ring opfere, danke ich meinem Vater. Mein Opfer geschieht, wenn sich alle *Dea-no* im Dorf ver-

sammelt haben. Doch werde nicht ich das Tier töten. Die Kinder meiner verheirateten Schwester töten das Tier. Eine solche Person kann groß oder klein sein — ist sie ehrenwert, so kann sie das Tier töten. // Nur Männer haben das Recht. // Nein, Musik ist bei dem Fest keine, auch singen wir keine Lieder.

// Ich selbst besitze eine große Pflanzung. Ich baue Kolabäume, Kaffee und Reis an. O, ich habe eine sehr große Kolapflanzung!

Wenn irgendein Streit ist, so helfe ich dem Häuptling. Ja, ich verbessere ihn sogar, wenn er etwas falsch beschlossen hat. Ohne mich kann keine wichtige Sache entschieden werden.

Wenn der Häuptling das Dorf verließ, als ich noch Oberhaupt der *Mūmi-no* war, übernahm ich für diese Zeit seine Stelle. Das tat ich recht gerne. Aber als die meisten meiner Leute auf die andere Seite des Flusses auszogen, da verdroß mich das. // Nun, die Arbeiten für *Qui* häuften sich allzusehr, und deshalb liefen sie davon. Doch sie kehrten bald alle wieder zurück. Zuerst glaubten sie, daß es jenseits des Flusses besser sei, aber sie gehörten eben zu uns, in unseren Dorfbezirk. Als meine Leute nicht mehr hier waren, war unsere Familie zu klein; wir schlossen uns mit der *Du-mä*-Sippe zusammen, und ich übergab meine Leute dem *Gbäädä*. Doch als unsere Leute wieder zurückgekehrt waren, wurden auch die zwei Sippen wieder getrennt. So haben wir heute kein gemeinsames Oberhaupt mehr. — Ich habe der Teilung nie zugestimmt, denn ich bin noch heute über die, die uns damals im Stich gelassen haben, ergrimmt.

// Was ich mache, wenn ich alt bin? Das weiß ich doch heute noch nicht! Das kommt dann durch *Xra*.

// Ich bin in keiner Geheimgesellschaft.

// Wir trinken keinen Palmwein. Ein *Däbome* sagte: „Deine Vorväter stehen nur hinter dir, wenn du auf den Palmwein verzichtest.“ — Als ich dann aufgehört hatte, Palmwein zu trinken, gebar mir meine Frau viele Kinder, und sie alle blieben gesund.

Jetzt muß ich aber zu einem Gericht aufbrechen.

38,2. Ich heiße *Njazi*. Mein Vater hieß *Muɔnjə*. *Mūmi* ist der Vater von *Muɔnjə*. *Mūmi* und *Meiames* Vater *Dea* haben einen Vater. *Goä* hieß *Mūmi* und *Meiames* Vater.

Muɔnjə war der ältere Bruder des *Meiame*. Ich besitze alle Reichtümer des *Muɔnjə*. So besitze ich vor allem den großen Ring, den *Muɔnjə* zu tragen pflegte. Wenn er ihn angelegt hatte, mußte er im Dorf bleiben. Mit dem Ring am Arm konnte er nicht in den Wald gehen. — Als mein Vater noch lebte, sagte er mir, ich müsse immer ganz in seiner Nähe bleiben, denn ich sei derjenige, der nach seinem Tod seine Dinge übernehmen

dürfte. Als mein Vater dann gestorben war, bekam ich seine Sachen. Seit er tot ist, sind siebzehn Jahre vergangen.

// Ich bin heute der älteste Mann meines Clanes, denn all die Söhne, die meinem Vater vor mir geboren worden waren, konnten nicht leben.

// Ich zählte nach meinen Pflanzungen. Wenn ein Jahr ausgelöscht ist, sage ich, das war ein Jahr. Ich behalte die Jahre in meinem Gedächtnis, aber wir zählen sie auch mit Steinchen. Ich selbst ritze die Jahre in einen Bambusstock, den ich unter der Decke meiner Hütte aufbewahrt hatte. Doch als dieses Dorf brannte, verbrannte auch mein Bambusstock. Ich schnitt einen neuen, den ich jetzt auf meiner Pflanzung aufbewahre. // Dies ist das sechste Jahr nach dem Brand, dem Jahr, in dem auch *Lüas* Leute zurückkehrten.

Ich kann mein Dorf nicht verlassen und dann in einem anderen Dorf leben — so wie das gewisse Leute können. Ich lebe im Dorf meines Vaters. Wenn *Meiame* aus diesem Dorf wegzöge, in ein fremdes Land, gut — dann würde ich mit ihm ziehen, selbst wenn es auf die andere Seite des Flusses ginge. Ich will nicht weg von hier, denn ich denke noch an die lieben Worte meines Vaters, mit denen er mir erklärte, daß ich hier bleiben solle. Mein Vater zeigte mir den Ring und sagte, daß dieser Ring schon von seinem Vater getragen worden sei. Sein Vater habe nie im Wald gelebt, er sei immer im Dorf gewesen, er sei eben ein *boumä*, reicher Mann, gewesen. „Ich“, sagte mein Vater, „ich benütze den Ring jetzt. Wenn du mein Nachfolger sein willst, so darfst du den Ring nie an eine fremde Person geben. Gib ihn niemandem, der außerhalb unserer Familie geboren ist. Trage auch du den Ring und lebe mit ihm im Dorf.“

// Ich will den Ring nur betrachten, denn noch bin ich nicht in der Position meines Vaters, der den Ring tragen konnte.

So lebe ich in meinem Dorf und bin mit *Meiame* eng verbunden.

/ Geschichte. / Nein, davon verstehe ich nichts. (Er bekommt Schweißperlchen auf die Stirne.)

38,3. // Ich pflanze Kaffee und Kakao, aber der ist noch nicht reif zum Ernten. // Nein, Zuckerrohr pflanze ich nicht, denn das Schnapsgetränk trinke ich nicht. Auch Palmwein trinke ich nicht. // Kakaosamen kaufte ich von denen, die hier im Dorf schon Kakao gepflanzt hatten. *Boumä Francis*, der Sohn der Sängerin *Duo*, war der erste Mann, der hier Kakao angepflanzt hat.

// Sachen für Geld zu geben ist besser als Sachen für Sachen zu geben. Wenn du etwas zum Verkauf anbietest und du dazu einen Preis angibst, so werden die Leute es zu dem festgelegten Preis kaufen. Du kennst so den genauen Wert deiner Sachen.

// Ich hörte, daß wir auch mit Kakao Geld verdienen können. Deshalb pflanzte ich auch Kakao. Ich pflanze Reis als Nahrung, denn ich habe viele Kinder.

// Einige kleine Tiere fressen die Blätter meiner Kaffeebäume. // Das sind Raupen. Wir können nichts gegen sie unternehmen. Sie kommen zu einer bestimmten Jahreszeit, aber sie erscheinen nicht jedes Jahr. Es ist etwa diese Zeit wie jetzt. // Die Raupen kann man nicht sammeln. Wer täte es? Die Kinder täten das nicht gerne.

// Die Frauen haben die Kaffee-Arbeit gerne. Wenn wir das Geld vom Kaffee erhalten, so nehme ich einen Teil davon und kaufe meinen Frauen Stoffe. Was übrig bleibt, ist für mich. Damit bezahle ich die Schulden an die Eltern meiner Frauen.

// (Denkt lange nach.) Ich habe fünf Frauen. Sie stammen aus *Mandeaple*, *Banwie*, *Butuo* und dem *Dule*-Bezirk. Ich heiratete sie aus Familien, die gut mit uns auskommen, die aber trotzdem nicht zu uns gehören.

// Ich war Meister des *Mūmi-no*-Bezirks. Aber dann wurde ich krank und verzichtete auf mein Amt. Ich tat es, weil ich krank war, nicht weil ich angeklagt worden wäre. (Hustet.) Ich bin jetzt eigentlich wieder gesund. Ich verlangte von vielen Leuten Heilmittel gegen meine Krankheit.

// Ich habe zwei große Buben, der Rest meiner Kinder ist noch klein. // Ich schicke sie nicht zur Schule, denn wer würde mir dann auf meiner Pflanzung helfen?

39. Qui kwabō

39,1. In den alten Zeiten lebte hier meine Familie. Es war Hungerszeit. Wir nennen sie *gē se di*, Palmgrün nehmen Hunger, wir nahmen damals sogar Palmgrün, um den Hunger zu stillen. Zu dieser Zeit war meine Mutter mit mir schwanger. Damals hauste ein *Qui*-Soldat in *Demple*. Als mein Vater *Kwa* davon hörte, ging er nach *Demple*, um sich den Mann anzuschauen. Während mein Vater noch in *Demple* war, gebar mich meine Mutter. Als die Nachricht von meiner Geburt zu meinem Vater drang, sagte dieser: „Ich gebe meinem Sohn den Namen *Qui*, denn die *Qui* können mit ihren Händen schöne Sachen herstellen.“ Da meinem Vater das Leben der *Qui* so gut gefiel, nannte er mich nach ihnen *Qui kwabō*, *Qui*, Sohn des *Kwa*.

Als ich älter geworden war, wurde ich ein Mattenflechter. Auch lernte ich, Fischkörbe und Reußen basteln. Aber vor allem bin ich Pflanze. Ich kann aber auch Bretter schneiden. Es war kein bestimmter Mann, der mich das gelehrt hat. Da mein Name *Qui* war, konnte ich wie *Qui* handeln.

Vom Schreinern her war es einfach, schöne Hütten zu errichten. Deshalb riefen mich Leute aus allen Dörfern, und ich erbaute für sie dann Hütten. // Natürlich bezahlten sie mich hierfür.

Dann begann ich zu nähen. // Nein, nicht mit der Maschine, sondern mit der Nadel in der Hand. Dadurch wurde ich reich genug, um heiraten zu können. Kurze Zeit später konnte ich mir eine zweite Frau kaufen.

39,2. Ich hüte noch einen Korb mit Zähnen, der früher zu einer Maskengestalt gehört hat. Die Maske ist weg — sie wurde gestohlen, als ich auf Reisen war. Und alles andere wurde bei dem Brand in *Diaple* zerstört. Die Zähne gehörten *Njanga*. Wenn *Njanga* jemanden getötet hatte, so schlug er ihm einen Zahn aus dem Mund und nahm ihn mit sich. Der letzte Zahn, der genommen wurde, war aus dem Krieg zwischen den *Njor* und den *Jau*-Leuten. Ich habe es selbst gesehen, wie man dem *Njale*-Krieger *Kado* den Zahn nahm. Er wurde getötet, und aus seinem Mund riß man den Zahn. // Man nahm stets den, den man wollte. Während des letzten Krieges waren Leute von der Regierung hier und deshalb begrub man die Toten. Von der Zeit zuvor erzähle ich nicht.

// Man tut nichts mit dem Zahnkorb. Man behält ihn, um den jungen Leuten zu zeigen, wie tapfer die Vorväter waren. Man opfert ihm nicht mehr, da es keine Kriege mehr gibt. Damals aber opferten die Krieger, bevor sie in den Krieg zogen. Sonst weiß ich nichts von dieser Sache.

// Den Namen der Maske weiß ich nicht. Sie sah einem *Dea-gle*, einer *Dea*-Maskengestalt, ähnlich, hatte aber einen aufgerissenen Mund. Ich sah als Bub die Maske, habe sie aber nie auftreten gesehen. So hatte sie auch für mich keinen Sinn. Die Zahnkörbe werden noch aufgehoben, da man ja heute nie weiß, ob die Kriege wirklich gestorben sind, und wenn wieder einer ausbricht, braucht man auch die Zahnkörbe wieder.

// Krieger zu sein, erlernt man nicht, sondern die Kriegskraft überkommt einen. Einer der Ahnen wird zu einem Jungen im Traum kommen und ihm zeigen, was er zu tun hat. Im letzten Krieg ging nur der in den Kampf, zu dem es im Traum kam, daß er kämpfen müsse. Sonst hätte ein Mann nie eingegriffen. Ein Krieger tötete eine Ziege, verteilte das rohe Fleisch und zog dann mit seinen Musikern in den Kampf. Früher begannen die Angriffe immer, wenn es morgens dämmerte. Damals kam der Feind zur Wasserstelle, brach dann in das noch schlafende Dorf ein und begann die Feinde zu töten. // Nein, man kämpfte nicht „einer gegen einen“. Damals baute man hohe Mauern aus Lehm um die Dörfer. Krieger waren an dem einzigen Eingang, Krieger waren auf dem Wall und verteidigten das Dorf. In den alten Zeiten waren die Häuptlinge die ersten Krieger. Sie führten die Angriffe. Heute muß ein Häuptling reich

sein — und, wenn du zu den Leuten nett bist, nennen sie dich einen „guten Häuptling!“

40. Să

40,1. *Takbo* war mein Bruder, aber wir waren auch gute Freunde *Ma*, der ein Schwager von *Takbo* war, besuchte uns einst. Als er hier war, webte er *klo pāi*, Raphiabast-Stoff. *Takbo* lernte von *Ma*, wie man dieses *klo pāi* herstellt.

Wir wurden dann beide Weber von *klo pāi*, Raphiabast-Stoff. Unsere Freunde sagten oft: „Ihr zwei kennt ja gar nichts anderes mehr, als das Weben von *klo pāi*.“

Dann begann *Takbo* Stoffe zu weben. Als *Takbo* webte, brachte der Bruder meiner Mutter ihm den Faden. So taten auch all die anderen Familienmitglieder. Auch meine Frau und ich, wir bekamen von *Takbo* unsere Stoffe gewebt. Obwohl *Takbo* mein Bruder und mein Freund war, lebte er in seinem eigenen Haus, und ich bezahlte ihn für seine Arbeit. War er einmal verreist, so mußten wir unseren Faden zu einem anderen Weber tragen. Die meisten Weber bestahlen uns — sie taten insgeheim Faden, der uns gehörte, auf die Seite. Eines Tages war ich des Betruges müde. Ich sagte deshalb zu *Takbo*: „Wir lernten gemeinsam *klo pāi bosü*, Raphiabast-Stoffe weben. Warum lehrst du mich nicht das *sō bosü*, Stoff-Weben?“

Seit diesem Tag rief er mich immer zu sich, wenn er Garn für Stoffe erhalten hatte und den Webstuhl herrichtete. Beim Strecken des Fadens zerriß ich ihn oft, und *Takbo* mußte die Teile wieder zusammenknöten. Er zeigte mir, wie man zerrissenen Faden knotet. Diese Arbeit taten wir, als ich noch nie zuvor Webmaterialien gehandhabt hatte. Als ich das gelernt hatte, fragte er mich, ob ich *sō ge mba*, den Anfang des Stoffes, erlernen wolle. Ich versuchte es oft, doch es gelang mir nicht. Dann schaute ich ihm wieder ganz genau bei der Arbeit zu, um zu sehen, wie er es anstellte. So arbeiteten wir eine lange Zeit.

Dann begann ich zu verstehen, wie gewebt wird. Nun, da ich wußte, wie man webt, sagte *Takbo*: „Als nächstes sollst du lernen, wie man Faden auf den Webstuhl spannt.“ — Das war sehr schwierig. Oft überließ er mir die ganze Arbeit, und wenn er dann kam, um zu arbeiten, dann war mir die ganze Sache mißlungen. Eines Tages sagte er mir das Sprichwort: „Der Mann wird verantwortlich gemacht, wenn seine Frau ein Baby bekommt.“ Er fügte hinzu: „Geh und besorge dir deinen eigenen Faden und versuche deine eigenen Stoffe zu weben.“ // Das bedeutet, daß du, wenn dein Kind krank zur Welt kommt, verantwortlich dafür bist.

Ich zerstörte in der folgenden Zeit viel Faden. Aber langsam eignete ich mir die Arbeit an. Ich konnte den Faden vorbereiten und dann zu Stoffen verweben.

Als ich das Weben erlernt hatte, schenkte mir *Takbo* seinen *krä*, Webstuhl. Er sagte zu mir: „Du mußt im Weben alles meistern. Schau mir jetzt zu, wie ich die Schäfte herstelle.“ Ich mußte ihm sehr sorgfältig zuschauen.

Dies war die Weise, wie ich auch *krä döön*, das Geschirr, herstellen lernte.

// Weil *Takbo* mein älterer Bruder war, mußte ich ihm nichts bezahlen. Aber wenn er sah, daß ich Geld für das Weben erhielt, legte er seine Hand auf das Geld und nahm von der Summe soviel, wie er wollte.

Ich selbst lehrte dann noch einen Jungen, *Gualu* aus *Gbelle*. Er lernte bei mir, wie gewebt wird. Auch er bezahlte mir nichts, denn er ist der Enkel meines Großvaters. // Als er hier das Weben lernte, arbeitete er auf der Pflanzung meines Vaters. Aber das heißt ja nicht „Bezahlung“! Wir sind ja schließlich verwandt.

// *Takbo* war der Sohn meiner Mutter Schwester.

// *Gla* ist eine Pflanze im Wald. Wir benützten ihre Blätter, um Faden blau zu färben. Wir taten die Blätter in einen Mörser und zerstampften sie. Dann wurde der Brei getrocknet. — Wir färbten aber später mit dieser Pflanze nicht mehr, weil der, der das Mittel gegen die Pflanze nicht kennt, den Gefahren der Pflanze ausgesetzt ist. Er kann *gla* nicht benützen. Er wird blind werden, wenn er trotzdem *gla* verwendet. Keiner kennt das Gegenmittel. Deshalb haben alle Leute das Färben mit *gla* vergessen.

40,2. // Wir sind *šlā kə mā*, Handwerker. *šlā* bedeutet soviel wie mit den Händen geschickt, *kə* heißt herstellen, machen, *mā* heißt Person.

Wir haben die Fäden nicht selbst hergestellt, denn wir webten früher nie große Mengen, um die Stoffe dann zu verkaufen. Nein, wir wurden beauftragt, einen Stoff zu weben, und der, der den Auftrag erteilte, gab uns seinen Faden. Heute erhalten die Leute von überall her ihre Stoffe. Deshalb haben sie aufgehört, uns den Faden zu liefern. Deshalb weben wir auch nicht mehr. Wir bekommen eben heute keinen Faden mehr. — Wir webten nie zum Verkauf. *Bəumä*, wohlhabende Männer, gaben uns Aufträge. Aber diese gehen heute zu den *Qui*, um ihre Stoffe zu kaufen.

// *Da*, ein Zeichen, daß wir wieder Hoffnung haben können, scheint mir, daß die Leute heute wieder so gerne *sonā*, Überwurf-Kleider, tragen.

// Nein, weil ich seit langem nicht mehr webe, habe ich auch meine Kinder nicht im Weben unterrichtet. Als das Dorf brannte, webte ich noch

einmal ein *kpo pū*, weißes Stück Tuch. Es war für mich selbst. Der zweite Faden, den ich vorbereitet hatte, wurde gestern von dir gekauft. Den *kpo pū*, weißen Stoff, den ich gewebt hatte, wollte ich als *wuə sɔ*, Schlafdecke, benützen.

/ Woran erkennt man einen Weber? / Ein Mann, der häufig andere Weber besucht, um sie bei der Arbeit zu beobachten, ist meistens selbst ein Weber. Die Ursache hierfür ist, daß jeder den, der den gleichen Beruf ausführt wie man selbst, gerne sieht.

40,3. // *Tame* ist *šlā kə mā*, geschickt mit den Händen arbeitender Mann, für die Nahrung der Leute im Dorf. Er ist der Schmied, er ist der Flintenlauf-Schnitzer. — Wir Leute hier werden von *gle*, Maskenwesen, in Frieden gehalten. *Tame* ist ein *gle nja mā*, Maskenschnitzer. Ja, *Tame* hat viele *šlā*, Fähigkeiten. *Tame* ist Gelbgießer und *Tame* ist Trommelschnitzer. Ein weiteres wunderbares *šlā*, Fähigkeit, von *Tame* ist folgendes: er kann seinen eigenen Blasebalg herstellen. O, er kann noch viel mehr! Solch einen Mann bezeichnen wir als *šlā kə mā*.

Die alte *Gunkwe* ist *gbo do mā*, Topf, bilden, Person, Töpferin.

Folgendes sind die *šlā kə mā*, Handwerker:

<i>gbo do mā</i>	Töpferin	<i>kə do mā</i>	Hausbauer
<i>to bo mā</i>	Korbflechter	<i>sɔ bo mā</i>	Weber
<i>lū bo mā</i>	Schnitzer	<i>te bo mā</i>	Netzerin
<i>kpū do mā</i>	Korbflechter		

// Nein, Jäger sind keine *šlā kə mā*, Handwerker. Wenn ein Jäger seine Flinte zerstört hat, so bringt er sie zu *Tame*. Jäger gehören in eine andere Kategorie, *plō*, Ort.

Jäger sind:

<i>so di mā</i>	Fallensteller	<i>sä su mā</i>	Pfeiljäger
<i>bu da mā</i>	Flintenjäger		

// Die Krieger und die Wahrsager gehören mit den Rodern in eine andere Kategorie (Ort). Denn wenn ein Roder sehr von seinen Musikanten gepriesen wird, wird er sich einen Schwarm stechender Insekten oder einen stacheligen Busch aussuchen und gegen ihn kämpfen — genau wie sich ein Krieger an die gefährlichste Stelle im Krieg stellt. Nicht jeder Roder ist ein *gruo*, Krieger, im Roden — nur die Häupter der Buschroder gehören mit den Kriegern an einen Ort. Sie leben in einer Hütte, *kə*; sie stimmen zusammen, *bo kwej*. // Bei ihnen stimmt zum Beispiel folgendes überein: wenn sich der Anführer der Roder verletzt, so wird er niemals schreien. Er wird mit seiner Arbeit fortfahren. Ein gewöhnlicher Roder jedoch, der sich verletzt hat, würde wehklagen und seine Arbeit im Stich lassen.

Das ist alles auch so bei den *dejua gruo*, Pflanzungshacker-Kriegern. Die Ursache für meine Behauptung, daß Hacker und Krieger aus demselben Dorf seien, ist folgende: wenn sich ein solcher Hacker mit seinem Gerät verletzt, schlüpft er in den Wald und kehrt mit einem Mittel zurück. Dieses streicht er sich auf seine Wunde. — Dieser Vorgang gleicht völlig dem der verwundeten Krieger: auch er kann seine Wunde veranlassen, sich wieder zu schließen.

// Aber das Ringen gehört nicht hierher. Ringen ist *gü gbe pə*, man tut es mit einem *gbe pə*, starken Mittel. // Das heißt soviel wie: ein Ringer kämpft nicht, weil er tapfer ist. Aber er besitzt auch nicht *šlə*, manuelle Geschicklichkeit. Sein Ringen hängt von seinem Mittel ab.

40,4. / Heute gibt es keinen Krieg. Was tut ein Krieger? / Die Krieger unternehmen nichts. Wenn einer krank ist und erfährt, daß seine Krankheit von seinen Kriegsgegenständen herrührt, dann macht er mit den Männern, die ihm folgen, auf einem Platz ein Opfer für seine Waffen.

// Die *kəpə*, hergestellten Gegenstände, die Gott *Xra* den Menschen gegeben hat, können die Menschen krank machen. Jeder Handwerker, der krank wird, wird hören, daß seine Krankheit von seinem Handwerk herrührt. // *Kəpə* sind alle Gegenstände, die hergestellt werden müssen. Dem Handwerker wird dann ein Opfer auferlegt. Anschließend wird er wieder fortfahren können, Geräte herzustellen.

// Es gibt auch noch das Haupt der *lü bə mā*, Fäller. Jeder Mann benutzt eine Axt. Er jedoch ist ihr *zo*, Meister. Wenn ein solcher Mann einen Baum fällt, so kann er bestimmen, wohin der Baum zu fallen hat. Das Oberhaupt der Baumfäller und das Oberhaupt der Krieger gleichen einander. Wenn ein großer Baum bereit ist zu stürzen, so werden wir gewöhnlichen Leute davonrennen. Der Baumfäller aber bleibt stehen und weist dem Baum die Richtung, in die er zu fallen hat. Er ist so tapfer wie ein Krieger. Deshalb gehört er in die Kategorie der Krieger.

// Über *Dəbome*, Wahrsager, kann ich nicht sprechen. Die bilden eine Kategorie für sich. Es gehören noch andere Leute dorthin.

40,5. // Der schwarze Faden wurde mir von meinem Vater *Gbäadä* von *Lola* mitgebracht, als er dort den Mandingos einen Korb Kolanüsse verkauft hatte.

Da webte ich mit zwei verschiedenen *je ga*, Faden, Knochen, Fadenspuhlen: ich verwendete *blo fi* und *boa ke*. *Blo fi* ist ein dunkelblau gefärbter Faden, *boa ke* ist ein hellblau gefärbter Faden. Wir bekamen *boa ke* aus dem Dorf *Boa ke* (d. i. Bouaké, Côte d'Ivoire). *Blo fi* aber war der allerbeste Faden, den es überhaupt gab. Er wurde durch Mandingo von jenseits des Flusses gebracht. — In jener Zeit bestellten Leute wie du und

George diese zwei Garnarten auf der anderen Flußseite, und ihr hattet keine (Zoll-)Schwierigkeiten. Wenn ein Weber beim Überqueren des Flusses Geld zahlen sollte, so sagte er nur, daß der Faden für *Qui* sei. Kein anderer *Qui* hätte ihn dann noch belästigt. Aber wir waren nie tapfer genug, es auch für uns so zu machen.

Dies ist die Geschichte vom Weben und den Hemmnissen, die wir Weber zu überwinden hatten. All ihr *boumä*, wohlhabenden Männer, fragt nicht mehr nach unseren Stoffen. Wir, die Weber, sind nicht sicher, ob ihr überhaupt noch gewebt haben wollt! Wir beobachten euch Leute sehr sorgfältig. Wir sind ermutigt, wenn wir hören daß ein *boumä*, wohlhabender Mann, sagt: „Ich will *so nä*, Hemd“, und wenn ein Mädchen erklärt: „Ich will *woa*, Lendentuch.“ — Das alles gibt uns Hoffnung; wir hoffen, daß die jungen Leute das Weben wieder bringen. Ja, heute hören wir diese Sätze schon wieder öfter als vor einigen Jahren. Ich war erstaunt, einen *bou mla*, wohlhabenden jungen Mann, wie dich ein solches Kleid tragen zu sehen, als du mich auf meiner Pflanzung besuchtest, denn es trägt selten jemand ein solches Kleid.

Der beste Weber in diesem Gebiet ist *Bendä* aus *Butuo*. *Bendä* wurde einmal von Großhäuptling *Tuassama* eingeladen. In *Ban* lebte *Bendä* mehrere Jahre und webte für *Tuassama*. // Nein, heute webt auch er nicht mehr.

40,6. Ich bin ein Weber. Ich habe hier im Dorf einen Freund, der *Takbo* heißt. Als wir beide noch jung waren, lernten wir zusammen das Weben. Damals konnte hier keiner *klo pāi*, Raphiabast, weben. Es kam ein Mann von jenseits des Flusses, und ihm halfen wir bei seiner Arbeit, um zusehen zu dürfen. Wir blieben zwei Wochen bei ihm. *Takbo* unternahm mit ihm dann noch eine weite Reise und kam erst viel später wieder zurück.

Als ich das gelernt hatte, stellte ich Taschen aus Raphiabast her. Daran erlernte ich das Handwerk. Als dann *Takbo* zurückgekehrt war, webte er viel Baumwollgarn. Ich half ihm dabei. Doch eines Tages dachte ich: „Warum soll eigentlich nur der *Takbo* weben können?“ Ich begann dann meine eigenen Stoffe zu weben und bald konnte ich das Weben so gut wie *Takbo*.

Von uns erlernten das Weben *Mongli*, *Maja*, *Sej* und *Njazi*. Wir sind die Weber im Dorf. // Beim Weben muß man täglich von morgens bis abends an einem Platz sitzen — und das gefällt vielen Männern nicht. Deshalb haben nur so wenig Männer das Weben erlernen wollen.

40,7. // Heute lohnt es sich nicht zu weben. Keiner webt mehr hier im Dorf. Die Stoffe der *Qui* sind bunter und leichter. Wir kaufen sie auf der

anderen Flußseite. *Bendä* in *Butuo* ist der einzige Weber heute in diesem Gebiet. Aber auch er kauft sein Garn auf der anderen Seite des Flusses.

// Nein, keiner meiner Söhne kann weben. Wenn sie älter sind, werden sie nach *Monrovia* gehen und bei *Firestone* arbeiten und sich *Qui*-Stoffe kaufen. Diese werden ja doch immer beliebter.

// Das Weben von Stoffen war nicht schwierig — aber sie zu färben, das war etwas Besonderes! Wir haben nur ein dunkles Blau hergestellt. Die anderen Farben bekamen wir von der anderen Seite des Flusses.

// Spinnen kann jeder. Abends, wenn es kühl ist, sitzt die ganze Familie vor ihrer Hütte und verbrennt *suo*-Rinde, die in großen Stücken hell verbrennt. *Suo*-Rinde brennt ruhig und gleichmäßig.

// Beim Spinnen singen wir. // Aber es wird kaum mehr gesponnen.

40,8. Mein Vater war ein guter Bauer, ja, er war ein besonders geschickter Roder. Ich kann genauso gut wie er arbeiten.

Zwar kann jeder richtige Mann seine Pflanzung selbst roden, aber es gibt trotzdem Männer, die besonders gute Buschroder sind. Solche Roder sind bei uns im Dorf: ich selbst aus dem *Lüaple*-Bezirk, *Duo* aus dem *Butuo*-Bezirk, *Kwiaka* aus dem *Daple*-Bezirk, *Bluo* aus dem *Butuo*-Bezirk und *Patua* aus dem *Daple*-Bezirk. *Bue* aus dem *Daple*-Bezirk ist besonders gut. Er leitet uns, wenn wir zum Roden ausziehen.

Was ich tue, kann nur ich tun. Ein Dorn kann mich nicht verletzen, und selbst ein Wespennest kann ich beim Roden ausnehmen, ohne daß ich gestochen werde.

Ich besitze zwei Hilfsmittel, die in Armringen sind. Sie schützen mich vor meinem Buschmesser. // Wir haben diese Mittel ohne Erklärung übernommen. // Jeder Mann besitzt sein eigenes Mittel. Der Mann, dessen Mittel die stärksten sind, ist unser Meister. Wenn der Meister gut gelaunt ist, und unsere Musikanten gut spielen, läßt er sich viele Dornen auf dem Boden aufschichten. Dann tanzt er auf dem Haufen und zerbricht die dornigen Ranken mit seinen bloßen Füßen.

40,9. // *Si* ist der Meister der Jäger. Sein Vater war auch schon ein Jäger und schoß viele Elefanten. *Si* wurde der Nachfolger seines Vaters.

Same ist *Sis* Helfer. Jäger müssen zu zweit sein: die großen Schuppentiere leben tief unter der Erde. Wenn man sie töten will, muß man ihnen folgen. Das können nur *Same* und *Si*. Sie töten sie auch am Tage. Sie haben ihre eigene Kleidung und sie sind als Jäger gefährlich, denn sie haben besondere Jagdmittel: Wenn sie in den Wald gehen, nehmen sie dieses Mittel mit. Das Mittel ruht in einem Korb, den ein kleines Mädchen trägt. Den Korb legen sie später auf den Boden, und das Mädchen muß sich über den Korb legen. Sieht nun ein Elefant das Mädchen, so rennt er

auf es zu. Jeder der zuschaut, glaubt, daß der Elefant das Mädchen tötet — aber er kann es nicht. Er bleibt direkt über dem Mädchen stehen, und die beiden Jäger können ihn erschießen.

// Das Mädchen ist stets aus ihrer Familie.

Tame ist hier der Schmied. Er ist der einzige Schmied im Dorf.

40,10. Als *Gude* aus *Buelle* nach einer Frau suchte, traf er *Wej*, der eine Matte flocht. „In *Buelle*“, sagte er sich, „haben wir keine Matten.“ Er sagte auch: „Man schläft viel besser auf Matten als auf dem Lehm Boden.“ Er sagte zu dem, der die Matten vor ihm flocht: „Wenn du mir zwei Matten gibst, will ich dir etwas Gutes antun.“ Da fragte der Flechtende: „Warum willst du mir für zwei Matten etwas Gutes tun?“ — denn ein Flechter erwartet nie viel für seine Matten.

Gude antwortete: „Ich habe eine schwangere Frau zu Hause. Wenn ich die Matten mit nach Hause bringe, wird sie darauf schlafen. Und wenn sie dann ein Kind geboren hat, und es ein Junge ist, soll er dein Freund sein. Wenn es aber ein Mädchen ist, hast du das Glück, es zur Frau zu bekommen.“ Der Mattenflechter dachte nicht viel zu geben, aber der andere glaubte, etwas sehr Wertvolles mit sich genommen zu haben.

Dann gebar die Frau, und es war ein Mädchen. Sie hieß *Naj*. Der Mattenflechter war ein Jäger. Als er längere Zeit den *Gude* und dessen Frau *Bā* nicht gesehen hatte, wollte er sie besuchen, um zu sehen, wie es ihnen ginge. Als er in *Buelle* ankam, sah er *Gude*, und dieser sagte dem Mattenflechter: „Mein Kind ist ein Mädchen.“ *Wej* nahm eine große Achat-schnecke und füllte sie zweimal mit Schießpulver und gab es dem Mann aus *Buelle*, damit er es benutze. Auch gab er ihm fünf Bronzeringe und legte noch fünf Matten hinzu. Da überreichte man ihm das kleine Mädchen. Aber *Wej* sagte, er wolle es lieber zwei Jahre dalassen, damit das Kind erst noch ein bißchen wachse. Nach zwei Jahren kamen die Eltern mit dem Mädchen zu *Wej* und brachten ihm auch eine große Schüssel Reis mit.

Als sie hier in *Diaple* angekommen waren, übergaben sie dem *Wej* das Mädchen und den Reis. Gleich darauf nahm der Mann das Mädchen an. Er bezahlte Ringe, Perlengehänge — fünf lange Stricke voll —, fünf Hunde, drei Schafe und sehr viele Ziegen. Aber sie nahmen das alles nicht an, da ihre Tochter frei war. Dann sagten die *Buelle*-Leute: „Ihr werdet viele Kinder von dem Mädchen haben, wenn ihr gut für sie sorgt. Aber Ziege dürft ihr nicht mehr essen.“

So kam das Mädchen in unsere Familie, und es gibt viele Kinder seit dieser Zeit. Kurz vor seinem Tode sagte *Wej*, der Ehemann des Mädchens *Naj* aus *Buelle*: „Die Matten haben uns Glück gebracht. Alle *Njor*-Män-

ner sollen Matten flechten, die Frauen aber sollen wenigstens Körbe herstellen können.“

// Heute gibt es keine Männer, die tagtäglich nur Matten flechten. Die Regierung verbraucht zu viel Arbeitszeit. Man kann nichts anderes machen als anbauen.

// Eine Matte kostete etwa zwei Dollar, und es war zwei Tage Arbeit.

40,11. // Die Stengel werden so verarbeitet: Wir kennen zwei Arten, die jungen und die alten Stengel. Die jungen sind noch umhüllt und man muß sie schälen. Das kann man bei den alten nicht mehr. Von den alten Stengeln muß man Streifen abschneiden. Diese werden gebündelt.

Man legt eine alte Matte unter sich und legt einen neuen Streifen auf einen Streifen der alten Matte. Dann flicht man das Muster nach. Mit einer Achatschnecke schließt man die Löcher zwischen den einzelnen Streifen.

Nach dem Vogel *bej*, der alle Lieder kennt, heißen die dunklen Streifen in einer Matte. Solch ein Vogel hat auf dem Stengel gesessen und deshalb ist er dunkel geworden.

// Nein, es gibt keinen Preisunterschied zwischen Matten mit *bej*-Streifen und solchen ohne dunkle Streifen.

41. Sädöwa

41,1. Mein Vater starb, als ich noch ein Kind war. Da kümmerte sich dann nur noch meine Mutter um mich. Leider starb auch noch meine Mutter. Ich und meine Brüder, wir blieben in der Obhut der Leute meines Vaters. Es waren dies unsere viel älteren Brüder. Diese Brüder waren sehr schlecht zu mir. Ich sagte zu mir selbst: „*Sädöwa*, es gibt nur eine Sache, die dir und deinem kleinen Bruder helfen kann: Nimm dir einen kleinen Marktstand und verdiene so dein Geld.“

Ich ging zu *Samuel Obej*, der damals Schreiber bei Großhäuptling *Tuassama* war. Ich bat ihn um ein paar Waren, die ich dann in seinem Namen verkaufen wollte, um mit dem Erlös meinen Bruder einzukleiden. *Mr. Obej* gab mir vierzig Dollar. Mit diesem Geld kaufte ich in *Ban* Waren ein. Dann begann ich diese Dinge zu verkaufen — ich arbeitete drei Monate lang hier im Dorf. Das Geschäft ging immer besser.

Als ich meinen Stand hatte, lernte ich *Plaka* kennen und ich näherte mich ihr in Liebe. Sie gab mir eine freundliche Antwort. Nun wußte ich zu der Zeit aber nicht, daß der Bruder von *Samuel Obej* das gleiche Mädchen liebte. Der einzige Grund, warum ich Interesse an ihr hatte, war, weil sie geschickt genug war und mir hätte helfen können, das Geld zu-

sammenzubringen, damit ich nicht mit *Samuel Obej* in Schwierigkeiten geraten wäre.

Die alte *Kodie* hatte mich gerne. Sie sagte: „Dieser junge Mann ist der Sohn unseres verstorbenen Freundes und ich kann nicht mitansehen, wie er leidet.“ *Plaka* zog in mein Haus. Sie hörte auf, *Ma*, *Samuels* Bruder, zu besuchen. Als *Ma* hörte, daß wir zwei zusammenleben würden, lief er zu seinem Bruder nach *Ban* und sagte: „Du bist schuld, daß *Sädöwa* mir meine Frau weggenommen hat! Du hast aus ihm einen *nao mä*, Geld, Mann, gemacht.“ *Samuel Obej* ließ sich eine Hängematte kommen und reiste direkt nach *Gomaple*, von wo er stammte. Dann schickte er einen Boten, der mich verhaften sollte.

Damals war ein besonderes Fest in *Gomaple*. Die Spieler und alle bedeutenden Männer dieses Gebietes waren in *Gomaple* versammelt. Ich wurde in dieses Dorf geschleppt. Sobald wir in diesem Dorf angelangt waren, befahl *Samuel Obej*, daß ich gebunden würde. *Samuel* sagte zu mir: „Ich hörte, daß du große Gewinne eingesteckt hast. Bringe mir 100 Dollar.“ — Damals war das Geldverdienen noch nicht so einfach. Keiner der anwesenden Männer wagte an diesem Tage *Samuel Obej* anzuschauen. Ich gab ihm alles Geld, das ich mit unserem Geschäft verdient hatte. „Ich habe dir ja schon alles andere Geld nach *Ban* geschickt“, sagte ich. Damit war er aber gar nicht zufrieden und verlangte weiterhin 100 Dollar. Ich frug ihn: „Du versprachst mir, mich für drei Monate Arbeit auch zu bezahlen. Wo ist mein Lohn?“ — Er sagte: „*Ma*, was erwidert du hierzu? Ja, ihr seid zwei: die Frau, die für meinen Bruder bestimmt ist und du, ihr lebt zusammen. Was sagst du hierzu?“

Ich wurde in das Gefängnis geworfen, nachdem man mich zuvor arg mißhandelt hatte. Mein Mädchen *Plaka* weinte und kam nach *Gomaple*. *Samuel* setzte mir einen schweren Koffer auf den Kopf, den ich nach *Ban* zu tragen hatte. Ich sagte ihm: „Ich habe dir schon erzählt, daß das Geschäft, das ich für dich mache, mir ermöglichen muß, daß ich mir und meinem kleinen Bruder Kleiderstoffe kaufen kann.“ Er antwortete nicht, er sagte nur: „Du gehst mit mir nach *Ban*, und dort stecke ich dich in das Gefängnis.“

Als wir nach *Ban* gekommen waren, bat ich *Obej*, daß er mir erlaube, zurück nach *Diaple* zu wandern, um meine Brüder um das Geld zu ersuchen. Das bedeutete nicht, daß ich mich schuldig fühlte, sein Geld für mich verbraucht zu haben. Ich hatte aber Angst vor *Qui*. Als ich dann hierher gekommen war und meine älteren Brüder auf meine Lage aufmerksam machte, sagten sie: „Deine Mutter lebt nicht mehr, um uns zu helfen. Auch hat uns deine Mutter kein Mädchen zurückgelassen, das wir

in die Heirat geben könnten, um deine Schwierigkeiten zu bezahlen.“ — Ich mußte zurück nach *Ban* marschieren.

41,2. *Samuel Obej* sagte zu mir: „Mein Bruder verlangte, daß ich dich so behandelte. Geh jetzt in mein Dorf und lege mir eine Pflanzung an. Du bleibst dort fünf Jahre lang.“ — Meine jüngeren Brüder weinten die ganze Zeit.

Ich ging zu *Samuel Obejs* Pflanzung und begann für ihn ein neues Feld zu roden, denn das Roden ist der Beruf meiner Familie. Ich rodete die ersten Felder in zwei Wochen — dann waren sie fertig!

Ich lege heute meine eigene Reispflanzung an, damit ich mir keine Nahrungsmittel kaufen muß. Das Geld, das ich durch das Tanzen verdient hatte, habe ich ausgeliehen und von dem Überschuß, den ich von meinen Schuldnern zurückbekomme, lebe ich. Kürzlich verdiente ich auch an Diamanten.

Ich habe auch Kaffee angebaut. Erst vor kurzem pflanzte ich dreihundert Kakaobäumchen. Und jetzt habe ich auch eine ansehnliche Zuckerrohrpflanzung.

41,3. Im Dorf haben wir einen organisierten Jugendclub, der dem Dorf hilft, die jungen Leute zusammenzuhalten. Die Leute unseres Dorfes empfahlen mich dem Stammeshäuptling. Dann wurde ich gewählt; meine Aufgabe ist, alle Streitfälle im Club zu schlichten. Auch das bringt mir Geld.

/ Warum sind heute so viele Jugendliche im Dorf? / Das ist, weil wir den Jugendclub organisiert haben. Die Burschen, die früher fern vom Dorf gelebt haben, hörten dann, daß die jungen Leute von *Diaple* — Burschen und Mädchen — einen Club hätten, der den anderen Leuten nicht erlaubt, sich über sie einen Vorteil zu verschaffen, so wie es zum Beispiel früher bei mir der Fall war.

Meine Pflicht ist herumzugehen. Wenn irgendein junger Mann in Schwierigkeiten ist, so bezahle ich für ihn das Geld. Das ist der Grund, warum so viele junge Leute, die einst fern von unserem Dorf lebten, zurückgekommen sind und alle zur Zeit hier im Dorf leben.

Wenn jemand über ein Clubmitglied seinen Vorteil zu gewinnen versucht — so wie das früher bei mir der Fall gewesen ist —, so kommen wir alle zusammen und verfolgen dann diese Person. Wir gehen gemeinsam gegen sie vor — und sei es vor dem Gericht in *Ban*. Wir nennen den Club *Diaple qui dru*, *Diaple Qui*, Spiel.

/ Wie kann man aufgenommen werden? / Bei einem Treffen sagst du: „Ich bin ein Mitglied.“ Dann mußt du noch für die Aufnahme ein wenig Geld bezahlen.

// Meine Frau hütet mein Geld, denn meine Mutter lebt heute nicht mehr.

// Meine älteren Brüder beschenke ich heute manchmal mit Kleidern. Ich gebe ihnen auch Geld für Schnupftabak — aber sie erhalten es nicht zum Aufbewahren. Oft gebe ich auch ihren Frauen Stoffe. Letztes Jahr bezahlte ich sogar dem einen freiwillig die Hüttensteuer.

// Die Reispflanzungen sind weniger zum Geldverdienen als zur Ernährung. Sie ermöglichen uns, mit dem Kaffee-, Kakao- und Kola-Geld *Qui*-Güter zu kaufen.

41,4. / Warum willst du reich sein? / Wir machen uns unseren Namen. Wenn ein bedeutender Mann wie du hierher kommt, so strömen viele Leute zusammen, um dich zu begrüßen. Bei solchen Versammlungen machen wir uns einen Namen, indem wir für die Fremden Reis kochen lassen und Haustiere schlachten. Dann ist fast täglich ein Fest.

Wenn ein junger Mann wie ich, der nicht *Qui* kennt, hier lebt, kann er durch Kaffee, Kakao, Kola und Zuckerröhr Geld verdienen. Es ist für einen solchen Mann auch gut, wenn er eine eigene Reispflanzung hat. Ich bin stolz, wenn ich in meiner Tasche genügend Geld habe, ohne daß ich deshalb für *Qui* hatte arbeiten müssen, und wenn ich Reis aus meinem eigenen Reisspeicher zu essen gekocht bekomme. Solch ein junger Mann ist immer in Begleitung seiner Freunde. Ich bin stolz, wenn ich während der Arbeit immer wieder jemanden in das Dorf schicken kann, für mich einzukaufen.

Es ist für einen Nicht-*Qui* schlecht, sein Leben auf der Straße zu verbringen und für einen Lohn bei einem anderen Mann zu arbeiten. Wenn ein solcher Mann alt ist — dann hat er verloren. Denn dann hat er nichts, wovon er leben kann, wenn er in seine Heimat zurückgekehrt ist. Daß man eigene Pflanzungen haben kann, ist der Vorteil, den ein Dorf wie dieses einem jungen Mann wie mir bietet.

// *Samuel Obejs* Mutter und meine Mutter kamen aus einem Hause (d. h. sie hatten den gleichen Gatten).

// Ein Beispiel, daß sie (ältere Brüder) mich schlecht behandelt haben: bei uns ist es üblich, daß die älteren Leute ihren Kindern etwas zum Anziehen kaufen. Meine Leute taten das aber nicht. *Mamblin* war der Mann, der mir den ersten Stoff zum Anziehen schenkte.

Weiterhin sind die Väter und die älteren Brüder verantwortlich für den Brautpreis, den ihre jüngeren Geschwister zu bezahlen haben. Meine Leute aber taten das nicht. // Nein, seit dieser Zeit habe ich nicht einmal mit ihnen gestritten. Ich kaufte sogar vor kurzem einen Teekessel und

gab ihn einem meiner Brüder, damit er hieraus seinen Palmwein trinken kann.

Die kleineren Geschwister leben mit mir. Ich fühle mich für ihre Kleidung verpflichtet.

41,5. // Kaffee ist ein Fremdling. Wir sahen die alten Leute nicht Kaffee anpflanzen. Zuckerrohr ist auch ein Fremdling. Wir sahen nicht, daß unsere Großväter Zuckerrohrpflanzungen anlegten, um durch Zuckerrohr Geld zu verdienen. Kakao ist ein Fremdling. Er ist jünger als Kaffee und Zuckerrohr. Kola, das ist das Geld in unserem Land. Das ist das Erbteil unserer Ahnen. Das wichtigste Wort für Geld ist bei uns auch heute noch *gə ga*, Kolanuß.

// Die Handelsgesellschaft, die uns den Kaffee abkauft und die Leute, die den Kaffee verwenden, können dieses Landes überdrüssig werden. Die Handelsgesellschaft wird weggehen, und der Kaffee wird dann als wilder, unbenützter Wald um uns herum wachsen. Die *Qui*, die den Gedanken, Schnaps zu trinken, hierhergebracht haben, werden sagen: „Schnaps ist stark, hört auf zu trinken.“ Dann wird das Zuckerrohr zu Ende sein. Die Handelsgesellschaft kauft Kakao. Aber geht sie weg, so werden die Kakaobäume zu wildem Wald. Kola aber wird eine Pflanzung bleiben. Wenn du Kola aus deinem Haus trägst und rufst: „Das ist zum Verkauf!“ — so wird sofort jemand kommen und dir alle Nüsse abkaufen. Kola ist unser altes Geld. Kola wird verkauft und Kola wird von uns verzehrt. Auch ein Kolapflanzer kauft einmal Nüsse von einem Verkäufer — denk nur an *Mamblin*, der viele Kolabäume besitzt; der kauft gerade jetzt dort drüben bei dem Kind, das Nüsse verkauft, Kola für den Abend ein. Er kauft, um zu essen.

Kola ist unser eigentliches *nao*. Es kann nicht weggehen.

// Kaffee ist etwas sehr Unsicheres. Heute bezahlen die Händler für einen Sack Kaffeebohnen viel Geld — morgen ist es vielleicht schon wenig. Ich höre, die Leute trinken Kaffee und Zucker zusammen. Wenn nun der Zucker ausgeht, so wird auch kein Kaffee mehr getrunken. Dann wird uns auch niemand mehr den Kaffee abnehmen.

42. Same

42,1. Als ich ein Bub war, lernte ich mit Pfeil und Bogen zu schießen. Ich suchte mir selbst die Pflanzen, um in ihre Gifttunke die Pfeilspitzen zu tauchen.

Bald aber gebot mir mein Vater, mit dem Pfeil-und-Bogen-Jagen aufzuhören. Die, die früher geboren wurden, begannen mit Rattenfallen,

später benützten sie Pfeil und Bogen und erst dann jagten sie mit Netzen und Hunden. Das geschah so, damit jeder Mann in allen Jagdmethoden sicher sei. —

Mein Vater sagte zu mir: „Wenn du nur mit Pfeil und Bogen jagen kannst, wirst du dir nie eine Frau selbst kaufen können.“ Er fuhr fort: „Jetzt hast du im Pfeil-und-Bogen-Schießen genügend Erfahrung. Versuche dich nun mit der Flinte.“ Mein Vater setzte abschließend noch hinzu: „Unsere Familie wünscht jedoch nicht, daß du nur eine Tätigkeit beherrscht! Erlerne erst gründlich die anderen, so daß dir endlich nur die Flinte noch zu erlernen bleibt. Sie wird dir dann die Möglichkeit geben, Frauen zu heiraten.“

Später, als ich mit der Flinte jagte, kamen bald alle Jäger der Umgebung zu mir und nannten mich ihren Meister. Ich wurde *bəumä*, reicher Mann.

Sobald mein Vater mir sagte, daß es Zeit sei, die Flinte zu erproben, gehorchte ich. Ich rief meinen Freund *Si* und bat ihn, er möge mein Freund auf der Jagd sein. *Sis* Vater gab mir sein Gewehr, und wir zwei zogen los.

Da begann mein eigentlicher Beruf, das Jagen mit der Flinte. *Si* tötete auf der ersten Jagd das Tier — ein wildes Schwein.

Das wesentlichste bei der Jagd auf Affen war, daß man, wenn eine Affengruppe in den Bäumen gesichtet war, seine Freunde zusammenrief und sie die Jagdnetze spannen ließ. Die Burschen mußten dann das Gebiet um die Bäume vom Unterholz reinigen. Dann spannte man die Netze rund um die Bäume. Während der Jäger auf den Baum kletterte und die Affen einzeln herunterschoß, paßten seine Leute unten auf und sammelten die getroffenen Affen ein, die in die Netze gefallen waren.

43. Sane

43,1. Meine Mutter *So* war eine *wunkirle*, gastfreie Frau.

Durch ein Fest wurde meine Mutter eine *wunkirle*. *Kolu* war die Meisterin in meinem Bezirk und sie besaß den Löffel. Als sie alt war, rief sie alle ihre Nebenfrauen und sagte zu ihnen: „Ich bin alt.“ Sie gab ihren Löffel an *Sow*, die eine *di nä*, kleine Frau, war. Sie erklärte allen Frauen, daß von nun an *Sow* als Meisterin des Bezirkes handeln würde.

Als die Kinder dieser Frau alt genug waren, tötete *Sow* eine Kuh und handelte an diesem Fest mit dem Löffel als *wunkirle* ihres Bezirkes. Sie war begleitet von allen ihren Frauen, nämlich von *So*, *Suawo*, *Tie*, *Blewalä*, *Dienje* und *Gadä*. Bei dieser letzten Vorstellung der *Sow* mit

ihrem Löffel ging die alte Frau zu So, meiner Mutter. Sie hatte meine Mutter ausgesucht, ihre Nachfolgerin als *wunkirle* zu werden.

Sow sagte zu So, daß So jetzt mit dem Löffel handeln solle, denn schon bei dem nächsten Kuhfest müsse sie mit dem Löffel tanzen.

Mit dem Fest, das bei der letzten großen Beschneidung abgehalten wurde — lange vor dem Dorfbrand —, begann meine Mutter als *wunkirle* tätig zu sein.

// Solche Feste werden lange vorher schon angekündigt. Man sagt, daß zu einem gewissen Zeitpunkt die Beschneidung der Knaben oder Mädchen stattfinden solle. Meist ist im einen Jahr Beschneidung der Knaben, im folgenden die der Mädchen. // Das wird so gemacht, damit immer genügend Nahrungsmittel vorhanden sind.

Jeder Dorfbezirk hat sein eigenes Lager. Doch liegen diese Lager an einem einzigen Pfad, und wenn die Burschen in das Dorf zurückgekehrt sind, vermischen sie sich.

Bei einem solch großen Fest sind viele Fremde in dem Dorf. Diese sind gekommen, um die Gastlichkeit einer *wunkirle* auszukosten. Bei ihrem Fest handelte So sehr großzügig: sie verschenkte verschiedenste Lebensmittel — ungekochten Reis, Erdnüsse, Salz, aber auch Geld. Sie benützte bei diesem Fest die beiden wichtigsten Behälter, die von reichen Frauen verwendet werden, die großen *beän*-Schüsseln und die *to nwa*-Körbe. Durch dieses Fest ist So eine berühmte Frau geworden.

// Jetzt ist sie gerade zu Besuch in *Blontuo*.

// Sie reicht allen Leuten Geschenke — vor allem natürlich unseren Gästen und den Alten. Sie reicht es jedem einzelnen.

43.2. Mein Vater heißt *Giō*. So ist meine Mutter.

Giōs Vater war *Duo*. *Nje* war *Duos* Vater. *Nje* lebte im *Dule*-Bezirk hier in *Diaple*. Der alte *Siä* war *Njes* Vorfahre. Er lebte hier im Lande — doch kam er zur Zeit des *Deawa* hierher und heiratete eine Tochter von *Deawa*.

Meine Familie kam von der anderen Seite des Flusses. Da *Deawa* wegen seines Reichtums sehr berühmt war, und da es hieß, daß er sehr freigiebig wäre, zogen meine Vorfahren zu ihm. Sie waren Jäger und haben als *tāa*, Verzicht, *bue*-Schlange.

Als *Nje* in *Diaple* wohnte, hatte er keine Frau. Er war ein hübscher Junge. Er verließ das Dorf und ging nach *Butulu*. Dort wandte er sich an einen Mann namens *Gba*, der zu jener Zeit das Haupt der *gō*, Leoparden-Gesellschaft, war. Als *Nje* bei ihm war, erzählte er dem alten Mann, daß er keine Frau habe, obwohl es ihm an nichts fehle. Er wolle jetzt bei ihm wie sein Sohn bleiben. Dieser *gō*-Mann hatte eine Frau *Kolu*. In

deren Hütte wies ihn der *go*-Mann, damit er darin bliebe, bis er eine eigene Frau gefunden habe.

Nje war ein starker Mann. Er war in *Butulu* recht lange und arbeitete für den *go*-Mann. Eines Tages sagte *Nje* zu dem *go*-Mann: „Ich habe noch immer keine Frau und ich habe hier fleißig für dich gearbeitet. Jetzt habe ich mich gerichtet, um in mein Dorf zurückzukehren.“ Da sagte der *go*-Mann zu *Nje*: „Ich habe gehört, was du tun willst. Nun ist aber die Frau, bei der du gewohnt hast, nicht meine Tochter. Sie ist meine Frau. Trotzdem will ich nach der Familie meiner Frau schicken.“ Er schickte zu *Manzu*, der *Kolus* Vater war. Zu diesem Mann sagte er, daß der junge Mann *Nje* jetzt nach Hause zurückkehren wolle. Er, *Gba*, würde ihm, dem *Nje*, gerne *Kolu* übergeben, aber ohne den Vater des Mädchens sei das einfach nicht möglich. *Manzu* sagte: „Jetzt bin ich hier. Tue du, was du tun willst.“ Da nahm der *go*-Mann fünf schwere Gelbgußringe und gab sie dem *Manzu*. Er sagte: „Diese Frau und *Nje*, der zu mir gesagt hat, er sei mein Sohn, will ich zusammentun. Er soll die Frau mit sich nach *Diaple* nehmen.“

Damals hatten die zwei schon ein Kind, ein Mädchen, das sie *Unsoa* nannten. *Kolus* erster Mann, der *go*-Mann, aber sagte: „Ihr sollt zu dritt nach *Diaple* zurückkehren.“

Dann hatten *Nje* und seine Frau ihre eigene Pflanzung, die sie *wetuo* nannten. Dort lebten sie das ganze Jahr über. Wir hörten ja schon, daß *Nje* ein kräftiger Mann gewesen ist. Deshalb rodete er stets große Flächen für seine Reis-, Kola- und Mehlbananenfelder. Er war aber auch ein Jäger.

Später bekamen sie noch ein zweites Kind, das sie *Duo* nannten. *We* war das dritte. Danach hörten sie auf, Kinder zu bekommen, denn *Nje* war zu häufig auf der Jagd.

Als die zwei Buben zu Männern herangewachsen waren, heiratete *Duo* eine Frau namens *Suo*. Dies Mädchen brachte er seinem Vater und bat ihn, sie für ihn zu heiraten.

We heiratete *Doa*. Beide Söhne lebten wie ihr Vater und waren stets um ihn. Als die Söhne verheiratet waren und eigene Kinder hatten, war die Siedlung recht groß. Damals war *Mūmi*, *Deas* Sohn, Häuptling in *Diaple*. Der bat diese Familie, in das Dorf zurückzukehren, da *Nje* von *Diaple* weggegangen wäre und nun nicht mehr zurückgekehrt sei. Meine Vorfahren stimmten *Mūmis* Plänen zu. Sie zogen hierher in das Dorf. *Mūmi* sagte: „Wir werden mit euch denselben Weg zu den Pflanzungen benutzen! Baut eure Pflanzungen rechts oder links von unserem Weg, wo immer ihr wollt.“

Nje wurde alt und starb. Da übernahmen seine Söhne seine Jagdmittel. Sie sagten: „Wir brauchen ein großes Begräbnis für unseren Vater.“

43,3. Zu der Zeit lebte noch *Kolu*, die eine Frau von *Nje* war. Als das Begräbnis stattfand, handelte *Kolu*. Danach rief sie *Sow* und *Doa* und sagte zu diesen: „Seid ihr mit der Art, wie ich gehandelt habe, zufrieden?“ — Die Frauen antworteten, daß sie zufrieden seien. *Kolu* hatte nämlich auf dem Begräbnis gespielt, wie ihr Mann, der jetzt beerdigt wurde, einst nach *Butulu* ging, wie er zu dem *go*-Mann kam und wie er dessen Frau heiratete. // Sie zeigte damals zum Beispiel *Njes* Flinte vor, um zu erklären, daß *Nje* ein großer Jäger war. Sie zeigte Reis, damit die Leute sähen, welch guter Pflanzer *Nje* gewesen war. Sie erzählte ihren Söhnen öffentlich, vor allen Leuten, von dem Leben des Vaters, der ihr Mann gewesen war. // Das war am vierten Tag nach dem Begräbnis. // Die Schwiegertöchter des Toten nahmen die Geschenke an, die das Dorf brachte. Damals schickte *Mūmi* eine seiner Frauen, die mit *Kolu* spielen sollte.

// Wenn jemand gestorben ist, so wird er mit heißem Wasser gewaschen und anschließend mit schönen Stoffen eingekleidet. Von seinen übrigen Kleidern erhält jede Person seiner Familie ein Stück, damit sie zeigen können, um wen sie trauern. Dann wird der Tote beerdigt. Wenn der Tote ein großer Jäger gewesen ist, so erlernen seine Söhne nun seine Tätigkeit. In diesem Fall gehen Musikanten hinter den Söhnen her und singen, um dem toten Vater zu sagen, daß er die Jagdmittel nicht mit sich nehmen darf, sondern für seine Söhne im Dorf lassen soll. Sie beerdigen daraufhin den Jäger auf dem Platz am Weg nach *Butuo*. // Da werden alle Leute aus unserem Dorf beerdigt. // Wenn die Sippe sehr reich ist, schlachten sie über dem Grab eine Kuh; sonst werden aber meist Hunde über dem Grab getötet. Das erinnert die Toten, daß heute ihr Begräbnis ist. Wir haben hierfür ein Wort: „Räumt das Unglücksfeuer aus.“ Wenn eine Person Unglück hat, so tötet sie einen Hund. Das verdrängt das Unglück. So tötet man auch über dem Grab einen Hund, da so das Unglück aus dem Haus genommen wird. // Man tötet den Hund auf dem zugeschaukelten Grab. Das Blut träufelt auf die Erde. Das gekochte Herz gibt man auch auf das Grab. Sie legen das Herz und den Reis auf drei große Blätter. Dann nehmen die Ältesten der Sippe den Reis und sagen: „Du hast uns verlassen, und wir sind allein. Da wir die Ältesten der Sippe sind, nehmen wir es auf uns, auf deine Kinder zu achten. Von der Nahrung, die wir gekocht haben, ist dies dein Anteil. Wir wollen den Rest essen.“ — Dann legen sie den Reis auf das Grab. Sie bringen auch Wasser mit und lassen das Grab trinken.

Den Rest des Hundes kochen sie. Die Familie des Toten ißt den Hund. Nur wer direkt zur Familie gehört, darf dies Fleisch essen. // Sie essen in dem Haus, in dem der Tote starb.

43,4. // *Mūmi* schickte seine Frau der *Kolu* zur Hilfe, weil er selbst ein guter Freund des Toten war. — Das folgende geschah zum Angedenken an den Toten:

Mūmi sagte: „Am Jahresende will ich eine Kuh kaufen und zum Abschluß des Begräbnisses schlachten.“ — Das tat er dann auch. Bevor er die Kuh töten ließ, sagte er: „Das ist zwar der Abschluß einer Beerdigung, aber es soll trotzdem ein heiterer Tag sein. Keiner soll an den Tod denken, keiner soll zeigen, daß er trauert. Jetzt sollen die zwei Frauen der Söhne des Verstorbenen das spielen, was die alte *Kolu* bei der Beerdigung aufgeführt hat.“ Dann schlachteten sie das Rind und kochten es. Als sie alles Fleisch aufgegessen hatten, sagte *Mūmi*: „Ich werde euch jetzt beschützen. Ich werde aber auch auf eure Jagd achten.“

Wenn die Söhne von *Nje* einen Leopard oder ein anderes großes Tier schossen, so brachten sie es dem Häuptling *Mūmi*.

Meine Familie lebte in Ruhe in dem Dorf.

// Ich bin der Sprecher meiner Familie, da ich kühles Blut habe. Sie rufen mich, wenn eine Sache wieder in Ordnung zu bringen ist. // „Sprecher“ zu sein ist kein besonderer Beruf. Mein Vater hat diese Tätigkeit auch schon gehabt. Er hatte selbst eben nie Streit mit anderen Leuten.

// Wenn *Demi* weg von *Diaple* ist, und *Gonti* zum Beispiel auch einige Tage abwesend ist, so bitten mich manchmal die Leute, ihr Häuptling zu sein.

44. Sewua

44,1. Ich erzähle dir, wie ich ein großer Jäger wurde.

Früher habe ich wenig gejagt.

Mein Vater ist *Sejgie* und dessen Bruder war *Gban*, der ein erfahrener Jäger war.

Sames Vater *Meanja* und *Gban* jagten zusammen. Doch als ich gerade geboren war, starb mein Onkel *Gban*. *Sames* Vater starb, als *Same* noch ein kleiner Junge war.

Der Distrikt-Kommissar *Dunbar* schickte von *Saniquellie* einen Soldaten an *Same*. *Same* solle kommen und für den Distrikt-Kommissar auf die Jagd gehen. Ich war damals noch ein Bub und hatte mich in *Saniquellie* bei einem Mandingo für eine kurze Zeit verdingt. *Same* sah mich dort und sagte zu mir: „Da unsere Väter schon zusammen gejagt haben, sollst du mir beim Jagen helfen, solange wir hier zusammensein können.“

Ich hatte aber dann noch einige Arbeit für den Mandingo zu verrichten, und *Same* zog alleine in den Wald — aber er fand keine Tiere. Als meine Dienstzeit abgelaufen war, zog ich mit *Same* auf die Jagd. Der Distrikt-Kommissar hatte uns eine leichte Flinte gegeben. Ich nahm *Sames* schweres Gewehr. Dann zogen wir in den Wald.

Es gibt in der Nähe von *Saniquellie* einen Berg, der *Kitomo* heißt. Dorthin gingen wir. Als wir dort angekommen waren, fanden wir die Fußabdrücke des großen Schuppentieres, das gerade in seine Höhle verschwunden war. *Same* sagte zu mir: „Bleib du hier stehen, ich krieche in das Loch.“ Er kroch hinein und nahm die Flinte und fünf Patronen mit.

Das geschah am frühen Morgen. Ich stand über dem Loch, bis es eine Tageszeit wie jetzt war. Die Sonne stand direkt über meinem Kopf. Da sah ich, wie sich blasser Rauch aus dem Loch ringelte. Nachdem wieder eine geraume Zeit verstrichen war, kroch ein zweites Mal Rauch aus dem Loch.

Als es abendlich dämmerte, krabbelte *Same* aus der Höhle. Er war ganz lehmig und verschwitzt. Alles an ihm war erdig und rot. Da bat er mich um das kleine Körbchen, in dem ich alle Jagdsachen aufbewahrt hatte. Daraus nahm ich ein bißchen Tabak, reichte es *Same*, und dieser rieb es sich in die Nase. Ich fragte ihn: „Na, was war nun eigentlich los?“ — „Ich habe gleich zwei Schuppentiere getötet.“ — „Aber wie willst du die denn jetzt aus der Höhle herausbringen?“ meinte ich auf seine Antwort hin. „Tote Körper herauszuschleppen ist nicht so schwierig“, meinte *Same*. „Gehn wir in das nächste Dorf.“ — Dort schickte er mich zum Häuptling. Dieser müsse uns Männer zur Verfügung stellen, da wir für *Qui* arbeiten, sollte ich sagen. Ich bekam dann zwölf Männer, die dem *Same* helfen mußten.

Wir schliefen die Nacht in dem Dorf. — Am frühen Morgen weckten wir die Männer. *Same* ging mit uns an die Stelle, an der die Höhle der Schuppentiere gelegen war. Als wir an das Loch gekommen waren, wählte sich *Same* zwei Burschen aus. Zu den anderen Männern sagte er, daß sie Stöcke und Lianen schneiden sollten. Ich band die zurechtgestutzten Stöcke mit Lianen zusammen. Dann stieg *Same* mit seinen beiden Begleitern in die Höhle. *Same* bildete den Anfang. Der hinterste Mann aber nahm den Anfang einer Liane in die Hand. Diese durfte er unter keinen Umständen loslassen. Wir hatten ausgemacht, daß die Jäger an der Liane ruckartig ziehen würden, wenn sie auf die toten Tiere gestoßen wären und um die Kadaver eine Schlinge gelegt hätten.

Am Anfang muß man sich in einer solchen Schuppentierhöhle bücken. Später kann man sich aufrichten. Wenn wir dann zu den toten Tieren

kommen, legen wir die Tiere auf den Rücken und ziehen sie am Schwanz aus der Höhle. Als die drei dann zu den Tieren gekommen waren, banden sie die Liane an ihre Schwänze, und wir zerrten die Tiere aus der Höhle. Die drei Jäger schoben die Tiere von hinten.

Dann kamen die Tiere aus der Höhle und nach einiger Zeit tauchte auch *Same* auf. Wir stellten aus den gerichteten Stöcken zwei Tragbahnen her und legten auf sie die Schuppentiere. Vier Männer mußten ein Schuppentier tragen. Wir kamen nur langsam vorwärts — so schwer waren die fetten Tiere. Die Männer konnten stets nur so weit wie von hier bis zur Wasserstelle tragen, dann mußten sie die schwere Last absetzen und verschlaufen.

Das Gewehr, das *Same* damals hatte, hieß *Gbin*, das bedeutete, daß das Gewehr jedesmal, wenn es schoß, traf. // *Gbin* ist ein Palmhörnchen. Wenn es schreit, hat es immer Grund: entweder kriecht gerade eine Schlange vorbei oder es ereignet sich sonst etwas.

Als wir in das Dorf angekommen waren, tauschten wir die Gewehre und tanzten vor das Haus des Kommissars. Dort rief *Same* aus: „Das ist das erste Tier, das ich für dich getötet habe.“ Der Kommissar gab *Same* zehn Dollar Belohnung. Außerdem bedankte er sich auch noch bei *Same* und sagte: „Ich habe dich nicht hierher gerufen, damit *einmal* geschossen wird. Solange ich hier bin — solange, bis ich nach *Monrovia* zurückkehre — bleibst auch du hier.“

44,2. Am folgenden Tag ließ uns, *Same* und mich, der Kommissar nach *Ganta* bringen. Als wir dort angelangt waren, führte er uns den dortigen Großhäuptlingen, Stammeshäuptlingen und Dorfhäuptlingen als seine Jäger vor. Der Kommissar sagte: „Ihr werdet meine Jäger verpflegen, wenn sie in euren Dörfern sind. Ihr werdet ihnen immer einen Mann geben, der auf ihr Wohl achtet. Wenn sich einer von euch dagegen auflehnt, muß er mir zwanzig Dollar Strafe bezahlen. Das Geld werden sich meine Jäger teilen.“

Bevor er zurückgetragen wurde, sagte er noch, daß man uns stets helfen müsse, die getöteten Tiere in das Dorf zu tragen. Wenn wir etwas erlegt hatten, mußten uns die Männer die Beute in das nächstgelegene Dorf tragen.

Tja, damals fingen wir noch alle Arten von Tieren in den Wäldern! Das war anders als heutzutage!

Wir zogen nach *Boila*. Wir erschossen dort vier Rohrratten. Wenn wir damals auf Fußspuren trafen, so folgten wir ihnen.

Als wir dann sehr lange gemeinsam gejagt hatten, sagte ich zu *Same*: „*Same*, ich würde jetzt gerne selbständig jagen erlernen.“ Da reichte mir

Same eine geladene Flinte. Da ich ihm die lange Zeit stets zugesehen und alles mitgedacht hatte, konnte ich zu der Zeit schon jagen. Als ich das Gewehr in den Fingern hatte, hielt ich nach Affen Ausschau. Als ich einen sah, der sich zum Fressen gerade auf einen Ast niedergelassen hatte, hörte ich in meiner Nähe plötzlich das Schnaufen einer fetten Rohrratte. Als sie nähergekommen war, schoß ich ihr direkt zwischen die Vorderbeine. Sie fiel in sich zusammen und war auf der Stelle tot. Da rannte ich zurück in das Dorf. *Same* sah mich und fragte: „Was ist denn jetzt passiert? Ist dir was schief gegangen?“ — „Ich habe eine Rohrratte geschossen, und sie ist umgefallen. Aber ob sie wirklich tot ist, weiß ich nicht.“ Wir zogen gemeinsam in den Busch. Ich zeigte *Same* die Stelle, wo das fette Tier gelaufen war. Wir rodeten den Wald um den Fleck, auf dem das Tier sein mußte. Es lag tot auf der Stelle, auf der es gestanden war, als ich schoß. Da dankte mir *Same* und sagte: „Laß uns ins Dorf eilen und Leute zum Zerteilen des Fleisches holen.“

Der Häuptling gab uns drei starke Männer mit. Mit denen zerschnitten wir das Tier; sie trugen die Fleischstücke in das Dorf. Das gute Fleisch ließen wir zu dem Distrikt-Kommissar tragen. Ich ließ ihm ausrichten, daß ich das Tier getötet hatte. Er schickte mir zwölf Dollar, und außerdem erhielten wir Jäger stets auch noch einen Teil der Beute, den Kopf oder ein Bein.

44,3. Als dann der Kommissar *Ganta* verließ, zogen wir, *Same* und ich, nach *Ban* und kauften uns von dem erjagten Geld zwei Gewehre. Außer dem Gewehr, das ich mir damals kaufen durfte, besitze ich heute auch eine Schrotflinte.

Mit dem Gewehr tötete ich drei Rohrratten. Nachdem ich lange gejagt hatte und mir eine Schrotflinte kaufen konnte, waren eines Tages alle Leute erstaunt, als ich mit einer Bongo-Antilope nach Hause kam. Das hatte sich so ereignet: Eine meiner Schwägerinnen hatte ein Mittel, mit dem man sich in einen Schwarzückenducker verwandeln konnte. Das Mittel war aus Ruß gemacht. Wenn ich zu der Zeit im dichten Wald angelangt war, nahm ich von dem Mittel in die Hand und rieb mir damit die Stirne ein. Wenn ich dann die Hand wegnahm und noch eine kurze Zeit verstrichen war, sah ich einen anderen Schwarzückenducker auf mich zukommen. Ja, damals konnten wir uns noch in Tiere verwandeln! Heute aber hat meine Schwägerin einen anderen Mann in einem fernen Dorf geheiratet und lebt fern von *Diaple*.

// Jedes Mal, wenn ich ein Tier getötet hatte, erhielt *Same* die Leber und die Brust des getöteten Tieres.

// Wenn man in einer Höhle eines Schuppentieres ist, spürt man an der Wärme, wo das Tier ist. Man weiß dann, ob man sich nach rechts oder nach links wenden muß.

Manchmal, wenn der Jäger an einem großen Schuppentier vorbeigelaufen ist, versperrt das Schuppentier den Ausgang und der Jäger kommt nie mehr wieder aus der Höhle. Die Schuppentiere stemmen sich manchmal auch gegen die Wand und versperren mit ihren Körpern die Wände. Dann kann kein Jäger der Höhle entkommen.

Manche Jäger gehen in die Höhle und sind auf ihre eigene Kraft angewiesen. Sie benötigen dann ein Seil, um mit seiner Hilfe wieder aus der Höhle zu finden. Andere Jäger aber können sich kraft ihrer Mittel in den Gängen zurechtfinden und so wandeln, daß ein Tier ihnen nichts anhaben kann. *Same* zum Beispiel konnte vollständig verschwinden.

44.4. // Schießpulver haben wir in früheren Zeiten auf folgende Weise hergestellt:

Bo-Blätter, die man auch im Dorf findet, werden an der Sonne getrocknet und dann verbrannt. Ihre Asche vermischt man mit dem weißen Pulver, das man an den Wänden alter Hütten findet. Diese Mischung schüttet man in einen Korb und gießt Wasser darüber. Das Wasser läuft durch die Mischung in ein Töpfchen. Dieses stellt man später auf das Feuer. Ist das Wasser aus dem Töpfchen vertrocknet, so gießt man neues Wasser durch den Korb in das Töpfchen. Diese Arbeit muß dreimal wiederholt werden. Ist das Wasser schließlich zum letzten Mal aus dem Töpfchen getrocknet, so nimmt man das Töpfchen vom Feuer: am anderen Tag findet man am Boden des Töpfchens unter dem bißchen Wasser, das übriggeblieben ist, ein Pulver. Das „nackte Wasser“ wird abgeschüttet und das Pulver in der Sonne getrocknet.

Nun schneidet man *lo*-Stöcke in kleine Teile: erst spaltet man sie ihrer Länge nach und dann zerstückelt man sie, daß die einzelnen Streifen etwa zwei Hände lang sind. Das Holz wird in der Sonne getrocknet und zu Asche verbrannt. Die Holzkohle wird im Mörser kleingestampft.

Nun vermischt man das Salz mit der Kohle: ein Löffel voll Salz kommt zu einem Löffel Kohle. Beides wird in einem Mörser gestampft, dann auf eine Schale geleert und verrieben. Dann stellt man die Mischung in die Sonne, damit sie trocknet.

Man kann mit kleinen Körnchen die Vorderlader laden.

// Nur der Jäger *Glama* hat heute noch einen Vorderlader, obwohl gerade er der beste Pfeil-und-Bogen-Jäger ist. Wir anderen haben eigentlich nur als Buben mit den Pfeilen gejagt. Heute tun das die Kinder nicht mehr.

44,5. Als *Kado* aus *Blontuo* lebte, war er ein Krieger. Selbst ein *Zo* konnte nicht seiner Kraft standhalten. Alle Leute kämpften gegen die *Qui*, nur wir aus *Diaple* nicht. *Mã*, der Häuptling von *Butuo*, war in *Blontuo*. Als *Qui* in das *Dan*-Land kamen, waren sie zuerst in *Kample*. Als man das hier hörte, wußte man schon, daß sie die stärkeren sein würden, und man unterwarf sich schon bei der Nachricht. Als die Soldaten hierher kamen, zeigte ihnen *Kado*, wo wir *Dan* uns versteckt hielten. Er tat das, um *Mã* zu helfen. Als die Soldaten nach *Njorle* kamen, sagte *Sejgie*, daß die *Qui* zu stark seien. Er sagte zu drei jungen Männern: „Kommt, laßt uns nach *Njale* gehen.“ Von dort war seine Frau. Die ihm folgten, besetzten zehn Häuser. Sie nahmen vier Kühe mit und blieben fünf Jahre dort. Zwei der Kühe starben. Durch die Kälber, die die anderen zwei Kühe warfen, kaufte er sich Frauen. Als *Sejgie* dorthin ging, blieb *Tosea*, ein Bruder *Sejgie's*, hier im Dorf zurück.

Die Soldaten zogen nach *Njale*. Da schickte *Tosea* einen Boten nach *Njale*: sein Bruder solle schnell zurückkehren. Obwohl gerade Reis geerntet wurde, liefen die Leute davon. *Sejgie* sagte: „Töten wie die Kühe und schaffen sie beiseite.“ Aber seine Familie weigerte sich, das zu tun. Sie wollten zuerst noch davon essen. „Gut, dann töten wir sie nicht.“ Die Leute kamen hierher und schleppten die Kühe mit sich durch den Wald. Als sie hier ankamen, kämpften die Soldaten gerade im Dorf. Sie hatten sich versteckt. *Mã* schickte einen Boten zu *Sejgie* und sagte: „Gib mir zwei Kühe, daß ich sie den Soldaten gebe.“ *Sejgie* gab sie nach *Blontuo*, und die brachten sie dann weiter nach *Bople*. Als auch er sah, wieviele Leute die Soldaten getötet hatten, lief er in ein Dorf und wollte von dort nicht zurückkehren, bevor auch er jemand getötet hatte. Alle ergaben sich ihm.

44,6. Wenn er (*Kado*) kämpfte, war Wind hinter ihm. Das war sein Zauber. Als er starb, kam der Sturm aus dem Osten. Alle hörten, daß der Sturm kam. Eine Glocke läutete vor ihm. Dann war der Sturm da und von vielen Hütten wurden die Dächer weggewirbelt. So starb *Kado*. Davon weiß heute noch jeder im Land. Das war seine Tat, als er starb. Sein Bruder *Lossa* ist heute noch im Dorf. Seine ganze Familie kämpft gerne. Auch *Lossa* würde gerne Krieger sein — aber *Qui* ist zu mächtig.

// In den alten Tagen spielten wir mehr. Heute sind durch *Qui* die Kinder auch ungezogener, weil sie selbständiger sind. Früher durften die Kinder nicht zu den Treffen der Alten kommen. Früher waren die Kinder nackt.

44,7. Die Leute von *Buelle* und wir aus *Diaple* können untereinander nicht heiraten. Das kommt von einem Krieg.

Der Häuptling von *Buelle* war *Pē*; sein Vater hieß *Go*. Der Name des Krieges ist *di gruo*, Lanzen, Kampf. Man kämpfte damals noch nicht mit Gewehren, sondern mit Pfeil und Bogen und Lanzen.

Es gibt einen gewissen Ort, der *Gotuo* heißt. Es ist ein Dorf auf einem felsigen Berg.

Eines Tages überfielen die Krieger von diesem Bergdorf *Buelle*, schleppten den alten Häuptling *Go* mit sich und sperrten ihn in ihrem Dorf ein. Die Leute von *Buelle* verfolgten sie, aber bei dem Felsendorf konnten sie nicht mit ihren Pfeilen kämpfen, da der Berg zu steil und zu felsig war. Die oben waren, warfen einfach Steine herunter. Diese Felsstücke erschlugen die angreifenden Krieger. Die Leute von *Gotuo*, dem Bergdorf, besiegten damals alle Dörfer, die rings um ihren Berg lagen.

Da baten die *Buelle*-Leute einen Mann von *Butuo*, *Pe-flā-gi*, der ein berühmter Krieger war, daß er komme und ihnen helfe. „Laßt alle Männer von *Njor* zusammenkommen, dann werden wir stark sein und das Felsendorf einnehmen können.“ Das sagte *Pe* von *Buelle* zu dem *Pe* von *Butuo*. Ein gewisser Krieger aus *Blontuo*, *Mea Seju*, unterstützte noch die beiden *Pe*.

Alle Männer von *Diaple-Butuo* machten sich auf den Weg nach *Buelle*. *Pe-butuo* hatte einen Speer, den er *biebā* nannte. Das bedeutet soviel wie: „Man wirft nur einmal“ (und der Getroffene ist tot). *Pe-buelle* hatte ein Horn, das trug sein Musikant *Buli* hinter ihm her.

Als alle Männer von *Diaple* in *Buelle* versammelt waren, frug *Pe-butuo*: „Wer hat nach mir gesandt? Wer braucht Hilfe?“ *Pe-buelle* sagte: „Ich, *Pe*, habe nach dir gesandt.“ *Pe-butuo* fragte: „Warum aber hast du mich geholt?“ Dann *Pe-buelle*: „Ich habe dich geholt, damit du folgendes hörst: Ich verspreche euch etwas, das für immer dauern wird, wenn einer von euch meinen Vater von den Bergbewohnern befreit. Erst aber kämpft.“ *Pe-butuo* sagte: „Ich will deinen Vater von dort oben befreien. Wenn ich aber nicht erfülle, was ich jetzt versprach, wenn ich euren Vater nicht bringe, dürft ihr jedermann aus meiner Reihe töten.“

Pe-buelle sagte daraufhin: „Bleibt heute nacht hier. Ihr dürft euch nehmen, was immer ihr wollt.“

44,8. *Buli* trug das Horn tanzend um das Dorf. *Pe-butuo* wandelte sich in einen Falken und flog auf die Bergspitze. Als er oben angekommen war, sah er alle Leute beisammensitzen und Palmwein trinken. Bei diesen Leuten lebte eine alte Frau. Als er (*Pe-butuo*) ankam, war sie, die man *Grui* nannte, noch nicht im Dorf, sondern hinter den Hütten im Wald. Als der Falke sie sah, stürzte er direkt auf sie herab und setzte sich eng neben sie. Dann wandelte er sich sofort und *Pe-butuo* sagte der alten

Frau: „Ich nehme dich gefangen!“ Die *Grui* sagte: „Bitte — du nimmst mich nicht gefangen.“ *Pe* fragte: „Was sollen deine Worte denn bedeuten? Was meinst du?“ Die Alte fragte: „Wo kommst du her?“ *Pe* sagte: „Ich bin *Pe* von *Butuo*.“ Da meinte die Frau: „Wenn du mich also zu deiner Gefangenen machst, wohin führst du mich?“ — „Ich nehme dich gefangen, weil sie *Go* hierher auf den Berg gebracht haben. Ich bin hier, um ihn zu befreien.“ — „Gut, du willst mich zwar zu deiner Gefangenen machen, aber ich zeige dir einen Weg, auf dem du leicht in das Dorf gelangst. Auf dem können alle deine Leute kommen. Keiner, der hierher kommt um zu fechten, kennt diesen Weg. Es gibt nämlich nur einen und das ist der: auf der rechten Seite dieser Kuppe siehst du einen hohen Baum. Die Wurzel des Baumes geht unter den Berg.“ — „Und das ist die einfachste Art, auf den Berg zu kommen?“ — „Das ist der einzige Weg, auf den Berg zu gelangen“, sagte die alte Frau und fügte, als *Pe* gehen wollte, dazu: „Wenn du heraufkommst, bringe mir bitte etwas zu essen mit. Ich leide hier oben Hunger.“

Das geschah alles in dem Wald hinter dem Dorf. *Pe* wandelte sich wieder in einen Falken, flog nach *Buelle*, holte dort Reis und brachte ihn der Alten. Als diese das, was *Pe* ihr gebracht hatte, aufgegessen hatte, sagte *Pe* zu ihr: „Wenn zwei Tage vergangen sind, kommen am dritten meine Leute und erobern das Dorf.“

Sie solle an dem Morgen frühzeitig aufstehen und sich in dem Wald dort aufhalten, wo sie jetzt zusammen sprachen. Dann geschähe ihr nichts, meinte *Pe*.

Er flog zurück nach *Buelle*.

Als er dort angekommen war, schlief er die ganze Nacht nicht. Er tanzte die ganze Zeit und sang den Männern, daß er das Bergdorf erobern werde. Am dritten Tag würden sie den Gipfel erstürmt haben. Bis zu diesem dritten Tag flog er täglich auf den Berg und brachte der Alten Nahrung, jeden Tag. Zwei Tage vergingen, und die Leute von *Buelle* und *Diaple* machten sich auf den Weg. Vor dem Felsendorf trafen sie sich im Wald und sagten: „Laßt uns ein Kennwort ausmachen. Zwei Namen gibt es für die Krieger, *Njor* und *Bäj*. Zwei Namen gibt es, damit man weiß, wer zu wem gehört; sagt der eine *Bäj*, antwortet der andere *Njor*.“

An diesem Abend noch umringten sie den Berg. Dann legten sie sich schlafen.

44,9. Am folgenden Morgen, bevor die Sonne aufging, weckte *Pe-butuo* einen Mann namens *Mea*. Er sagte zu *Mea*: „Geh auf die andere Seite und versperr den Pfad dort.“ *Mea*, der junge Mann, tat, was man von ihm forderte.

Pe aber ging mit seinen Männern zu dem geschilderten Baum. Ganz früh am Morgen gingen sie zu den Wurzeln des Baumes und kletterten an ihm hoch, höher als die Felsen waren und sprangen dann in das Dorf. Die anderen Krieger taten es ihm nach. Sie liefen alle dorthin, wo die alte Frau wartete. *Pe* schickte die Musiker hinter sich und machte sich auf, durch das Dorf zu tanzen. Da rief *Pe* von *Butuo* den *Pe* von *Buelle*: „Bring mir Leute, daß ich die Alte beschützen kann.“ Als die anderen Krieger in das Dorf sprangen, töteten sie alle Leute. Am Schluß waren sie sehr müde vom Töten! Die, die wegrennen wollten, fingen und töteten entweder *Meas* Leute oder die, die den Berg umstanden. Keiner konnte entkommen.

Nachdem alle Leute umgebracht oder gefangengenommen waren, nahm *Pe* von *Butuo* *Go* und sagte zu *Pe* von *Buelle*: „Hier ist dein Vater!“

44,10. Alle verließen den Berg und gingen in das Dorf *Buelle*. *Pe* von *Buelle* nahm zwei Kühe und sagte zu *Pe-butuo*: „Iß das zu deinem Reis.“ Er tötete beide Kühe sofort. Als *Pe* und seine Leute das Fleisch gegessen hatten, gab man ihnen noch zwei weitere Kühe mit nach *Diaple*.

Pe von *Butuo* sagte: „*Pe*, du versprachst mir etwas und nach dem Krieg wolltest du es mir sagen. Erfülle es jetzt, da ich nach Hause gehen möchte.“

Pe von *Buelle* sagte da: „Bringt mir einen *Kafu*.“ *Pe* von *Butuo* sagte: „Ich bin hier ein Fremder und kann dir keinen *Kafu* bringen.“ *Pe* von *Buelle* brachte das Salz und den Topf und das Stöckchen. Als er das Salz, den Topf und das Stöckchen gebracht hatte, legte er sie zusammen, und die *Njor* und *Buelle*-Leute schwörten auf den *Kafu*:

Pe von *Butuo*: „Warum sollen wir in den *Kafu* schwören?“

Pe von *Buelle*: „Ich habe dir versprochen, dir ein Geschenk zu geben, wenn du uns meinen Vater bringst, wenn der Krieg beendet ist. Das ist nun das Geschenk. Aber wir müssen gemeinsam auf den *Kafu* schwören:

Das Gefäß in der Mitte, das Salz darin, beide Hände darauf, das Stöckchen dahinter — wenn irgendeiner der *Njor*-Männer eine *Buelle*-Frau liebt, so darf er sie haben, ohne Geld zu bezahlen —, genau dasselbe dürfen die *Buelle*-Männer in *Diaple* tun.“

Pe von *Butuo* fragte seine Krieger: „Sagt, seid ihr mit dem, was *Pe* von *Buelle* sagt, zufrieden?“ Und diese antworteten: „Wir sind zufrieden.“ *Pe* von *Buelle* sagte: „Das ist gut, laßt meine Leute auch an dem Schwur teilhaben. Und das, was wir heute schwören, soll von unserer Generation bis in all die, die uns noch folgen werden, anhalten.“

Und auch heute noch ist es so. Wenn irgendeiner von uns nach *Buelle* kommt, dann kann er tun, was er will.

So haben sie es durch einen Krieg fertiggebracht, die Frauen gemeinsam zu haben. Aber wir aus *Diaple* dürfen nie ein *Buelle*-Mädchen heiraten, es könnte ja — wer weiß — unsere eigene Tochter sein.

// Die *Njor* leben in den Dörfern *Diaple* und *Butuo*, *Gomaple*, *Lüaple*, *Blontuo*, *Butulu* und *Banwie*. — Die *Buelle* leben in den Dörfern *Bejbona*, *Berongwie* und *Buelle*.

44,11. Meine Sippe ist hier *gɔ*, Leopard. Wenn ein Mann meiner Sippe in einem Dorf lebte, so herrschte dort Friede. So war es überall. In jedem Land ist ein *gɔ*, Leoparden-Gesellschaft. In diesem Gebiet in *Njorle* ist es Aufgabe meiner Sippe, Frieden zu stiften. *Deawa* hat uns einst in sein Dorf gerufen. Jedermann weiß von unserer Macht. // Wir benötigen keine Masken, denn jeder weiß, wer wir sind. // Früher schwärzten wir uns unsere Gesichter. Aber da unsere ganze Sippe zu *gɔ*, Leoparden-Gesellschaft, gehört, ist alles sehr einfach: *wir*, und nur wir, stiften Frieden. Es gab nie einen *Zo*, Meister, der uns widerstanden hat. Wenn eine solche Person in einem Dorf sich uns widersetzt hätte, so hätten wir ihn streng bestraft und keiner hätte mehr gewagt, sich gegen uns aufzulehnen.

// Nein, wir haben unsere Treffen nicht im Wald. Unsere Ältesten treffen sich in den einzelnen Dörfern.

// Wir schlachten die Kühe bei Festen. Wir waren auch die Krieger im Dorf.

Mein Großvater hieß *Lüa*. Dessen Sohn war *Sejgie*.

Ich habe eine Frau, *Junga*. Von ihr sind fünf Kinder. Mein älterer Bruder war Schmied, meines Vaters Bruder, *Gban*, war Jäger. Auch ich gehe viel auf die Jagd.

// Ich bin auch heute noch *gɔ*, Leopard. Aber wir sind nicht mehr nötig. Heute ist alles viel zu friedlich. *Qui* hat unsere Aufgaben übernommen.

44,12. Das ist das zweite Mal in den letzten Jahren gewesen, daß *Diaple* niederbrannte. Beim ersten Mal war ich nicht im Dorf. Das war zur Zeit des *George Tokba*.

Am ersten Brand war *Gōgō* schuld. Er hatte Feuer in seinem Haus, und der Steigbaum fing Feuer. Da war niemand in dem Haus und das Dach begann zu brennen. Das Feuer erfaßte nur den Bezirk der *Dea-no*-Sippe. Als die Häuser wieder aufgebaut waren, bat man *Gōgō* um eine Kuh. Die brachte er auch. Mein ältester Bruder opferte sie. Man tötete sie am Dorfrand beim heiligen Wald. *Gōgō* lebt heute noch im Dorf.

Kron vom *Saule*-Gebiet ging zu *Wea*, *Demis* Sohn. Es gab dann irgendein Weiberpalaver. Der Streit begann in *Ban*. Als die Entscheidung des Häuptlings falsch war, versuchte *Wea* vom Großhäuptling *Tuassama* ein günstiges Urteil zu erlangen. Hier bekam *Kron* unrecht. Da wollte *Kron*

beim Distrikt-Kommissar anfragen. Als sie in *Saniquellie* waren und der Kommissar die Sache entschied, da war *Wea*, *Demis* Sohn, im Unrecht. Da wandte sich *Wea* an das Gericht in *Ganta*. Als er dort den Händel vortrug, und der Provinz-Kommissar entschied, war *Kron* im Unrecht, und der wollte nun die Sache nach *Monrovia* bringen. Wie die beiden nun in *Monrovia* waren, hatte der Präsident Tubman gerade keine Zeit. Sie sollten später wiederkommen. Sie gingen zusammen nach *Saniquellie* und warteten einige Zeit. Später ging *Kron* nach *Saule* und *Wea* nach *Diaple*. Es dauerte aber nicht lange, da kamen Soldaten und nahmen den *Wea* gefangen, schlugen ihn und schleppten ihn nach *Saniquellie*. Sie sagten: „Bezahlt uns Soldaten fünfzehn Dollar und gebt uns fünf Hühner und einen großen Topf mit weißem Reis, sonst brennen wir euch das Dorf ab und nehmen eure Frauen mit.“ *Wea* zögerte nicht, die Hühner zu bringen, und wir bezahlten alles andere. Dann zogen sie los. Am Tag, als sie in *Saniquellie* ankamen, war der Präsident aber schon abgereist. Da frug *Wea* den Kommissar. „Hat der Präsident dir Auftrag gegeben, den Fall zu entscheiden?“ Der Kommissar lehnte aber jetzt ab, ein Urteil zu fällen, da er keinen Befehl vom Präsidenten hatte. Der Präsident müsse die Sache entscheiden, sie sollten nach Hause gehen und warten, bis man sie rufe.

Die Leute hier im Dorf aber hatten das Gerücht falsch übernommen. Sie glaubten, der Präsident hätte dem *Wea* das Recht gegeben, und da sie solches gehört hatten, tanzten sie, ob sie jung oder schon alt waren.

44,13. Während die Leute tanzten, trocknete in *Demis* Haus Reis auf der Dorre über dem Feuer. Da machten Kinder ein großes Feuer auf der Feuerstelle, damit das Fest richtig gefeiert werde.

Bald aber verkohlte das Feuer die Dorre, und dann sprang das Feuer an die Decke, und gleich brannte das ganze Haus.

Als *Lemi*, eine Frau, das sah, rief sie laut zu allen, die da tanzten, daß *Demis* Haus in Flammen stünde. Doch da war es schon zu spät. Keiner konnte mehr das Haus betreten. Das Dach war niedergestürzt. Man sah nur noch Trümmer.

Die Leute glaubten, daß das Feuer verlösche, wenn man mit Kugeln auf es schieße. Also schoß ein Soldat direkt in die Flamme. Da sprang durch die Kugel ein Stück brennendes Holz auf ein anderes Haus, und nun brannte innerhalb von ganz kurzer Zeit auch der Bezirk der *Du-mä-Sippe*. Später flammte das Feuer wieder auf, und der *Daple*-Bezirk brannte auch noch nieder. Bald hatte das Feuer das ganze Dorf umkreist. Damals war ein starker Wind und der half dem Feuer sehr.

Das Feuer war zu stark, und die Leute konnten nichts machen. Als die Nachbarn uns zu Hilfe kamen, brauchten sie im Wald kein Licht; denn

Diaple leuchtete weithin. In vielen Häusern waren geladene Gewehre, und es gingen viele Schüsse los. Alle Leute verließen deshalb das Dorf. Überall hörte man Schüsse.

161 Hütten hatte damals das Dorf. Von denen blieben nur 23 vom Feuer verschont. Diese Nacht schlief jeder im Freien.

Als wieder Licht war, sammelte man alle übriggebliebenen Sachen und brachte sie auf die Pflanzungen.

Später reinigten sie den Dorfplatz und bauten neue Häuser. *Demi* hatte eine Kuh zu bezahlen, und die wird in diesem Jahr, wenn der Reis eingebracht ist, getötet.

Die andere Sache ist bis heute noch nicht entschieden.

Nachdem das Dorf abgebrannt war, zogen die meisten *Butuo-mä* nach *Butuo*-Dorf.

45. Si

45,1. Mein Vater hieß *Gban*. Er hatte viele Kinder. Aber bevor er so viele Kinder um sich haben konnte, gebar ihm seine Frau welche, die stets nach der Geburt starben. Da seine Kinder immer krank wurden, ging *Gban* zu einem *Däbome* und sagte: „Alle meine Kinder können nicht leben. Was soll ich tun?“ — Zu dieser Zeit war aber schon mein Bruder *Wej* geboren. Er war aber noch ganz klein, und meine Mutter war wieder schwanger. Der *Däbome* sagte zu meinem Vater: „Der Bub, den deine Frau gebären wird, wenn du in dein Dorf zurück bist, wird in manueller Geschicklichkeit ein Meister sein.“ — So war kurz vor meiner Geburt schon festgelegt, daß ich am Leben bleiben würde und daß ich ein bedeutender Mann werden würde.

45,2. Ich besitze ein *suo*, Jagdmittel, das extra für mich und für meine Elefantenjagd hergestellt worden ist. Es ist ein eiserner Ring, den ich am Arm trage und der mich unverletzlich macht. Den Ring trage ich immer bei mir.

Dann gehört aber noch der *suo*-Topf dazu. Dieser ist das eigentliche Mittel. // Dieser Topf wurde für das *suo*-Mittel von einer Frau hergestellt.

Immer wenn ich Elefanten jagen gehe, reibe ich den Ring mit dem Mittel aus dem Töpfchen ein. Nach der Jagd nehme ich vom Blut des Elefanten, den ich mit Hilfe des *suo*-Mittels geschossen habe und reibe das Blut auf den Ring.

Kwasi aus *Buelle* hat mir das *suo*-Mittel gegeben. Er selbst ist heute tot. Alle seine Vorfahren waren Meister der *suo*-Mittel und sie stellten viele *suo*-Mittel her. Damit verdienten sie ihren Reichtum. Die ganze Fa-

milie hatte die *suo*-Herstellung zum Beruf. Aber bevor sie dieses Mittel bekamen, mußten sie einen lebenden Menschen aus ihrer Familie hergeben. Die Leute, von denen die Familie des *Kwasi* den Kopf des *suo*-Mittels erhalten hatten, waren aus *Nuopie*. Es waren also *Kran*. // Man gab ihnen damals ein Mädchen und ich glaube, die *Kran* heirateten es. Da das Mädchen *Suo* hieß, nennen wir heute alle Mittel nach ihr.

45,3. // Mein Vater lehrte mich eigentlich nicht richtig. Ich saß immer bei ihm und schaute ihm bei der Arbeit zu.

Wenn ich meinem Vater beim Schnitzen zuschaute, so zeigte er mir, wie man ein Werkzeug halten muß, damit man sich nicht mit ihm weh tut. Ich war damals wohl so alt wie *Gä*.

Weil mein Herz so stark war, lernte ich das Schnitzen. Aber ich tue doch noch etwas anderes lieber: jagen. Jagen befriedigt mich am allermeisten. Immer möchte ich jagen; aber es gibt heute fast keine Elefanten mehr. Manchmal, wenn ich arg lange keinen mehr gesehen habe, laufe ich in den Wald und schieße eine kleine Antilope.

Wenn ein alter *Zo* gestorben ist, so fragt *gbanagle*, Maskengestalt, nach dem toten *Zo*. Wissen die Ältesten im Dorf einen guten neuen *Zo*, so setzt ihn *gbanagle*, Maskengestalt, ein.

Wenn eine Schmiede zu alt ist, so muß der Ausrufer durch das Dorf laufen und rufen: „Unsere Schmiede wird alt!“ Die Schmiede gehört zwar einem einzigen Mann, aber sie ist doch für das ganze Dorf. Danach werden all die Ältesten — meist von *gbanagle*-Maskengestalt oder einer anderen Maskengestalt, die gerade im Dorf ist — zusammengerufen. Die Maskengestalt sagt zu ihnen: „Morgen darf kein Mann das Dorf verlassen. Alle Männer müssen morgen helfen.“ Am nächsten Morgen gehen alle Männer und holen Bambus-Stangen und Palmblatt-Rippen, Lianen und Blätter. Am gleichen Tag noch bauen die Männer die Schmiede. Nur der *zo*, Amboßstein, wird am folgenden Tag besorgt.

So bauen wir eine Schmiede.

Mein Vater war Schmied — aber mein Großvater *Blümi* war auch schon Schmied.

// Als sie anfangen, mich *boumä*, reicher Mann, zu nennen, geschah das ohne Fest. Ich jagte so viel und wurde dadurch so berühmt, daß eines Tages die Leute mich mit „Guten Morgen, *boumä*!“ begrüßten.

// Ich bin im Schlangenbund, weil ich ein guter Jäger bin. Ich bin viel im Wald, und da kann man nie wissen, was passiert.

// Mein *suo*-Mittel erlaubt mir nicht, daß ich Ziegenfleisch esse. Ja, es verbietet mir sogar, Ziegen zu berühren. Alle meine Kinder, die Jäger werden wollen, essen kein Ziegenfleisch. Meine Tiere würden mich töten,

wenn ich Ziegenfleisch äße. Ein Elefant kann mich nicht finden, wenn ich streng meinen Ziegenverzicht einhalte.

// Wenn jemand sagt: „*Si*, komm schnell hierher!“ so werde ich sehr lange brauchen, bis ich komme. Auch das fordert mein *suo*-Mittel. Man kann nur sagen: „*Si*, wenn du mit deiner Arbeit fertig bist, komm zu mir.“ Dann höre ich gleich auf und komme zu dem, der mich gerufen hat.

// Meine Familie hat sonst nur das *täa*, Verzicht, des Dorfes und das des Dorfbezirkes. Eingeherratete Frauen essen manchmal auch das nicht, was ihre Familie in ihrem Dorf nicht ißt — aber das geht mich ja im Grunde genommen nichts an.

Die Leute des *Daple*-Bezirktes essen keine Bananen und keine Mehlbananen.

45,4. Mein Vater war ein Jäger, ein Schmied und ein Schnitzer. Aber er war auch der Meister von *nlanga*-Maskengestalt. Wenn *nlanga*, Maskengestalt, auftreten sollte, mußte er gerufen werden. Dann aber müssen ihm viele Rechte zugestanden werden. Er darf zum Beispiel die Leute schlagen. Große Oberhäupter holen ihn zu ihren Kuhfesten. *Nlanga* ist eine Tanzmaskengestalt. Aber *Nlanga* tanzt nicht zu viel. Bei einem Fest kann es geschehen, daß *Nlanga* alle Zuschauer verprügelt.

Mein Großvater hieß *Sej*. Er war er erste *Zo* des *Nlanga*. Von ihm übernahm sein Sohn, mein Bruder *Wej*, die Maskengestalt.

Sej aber hatte stets seine eigenen Einfälle. Er stellte die Maske her, gab ihr einen Namen und tanzte sie auf seine Weise. Sein ganzes Leben lang trank *Sej* gerne Palmwein, und wenn er betrunken war, rannten die Leute hinter ihm her und sangen mit ihm. Da kam er sich wie eine bedeutende Maskengestalt vor. Und weil das tagtäglich so war, hatten die Dorfältesten eines Tages eine Besprechung. Sie sagten: „*Sej*, da du jeden Abend auftrittst und spielst, wie eine Maskengestalt es tut, so würden wir dir gerne Maske, Hemd und Bastrock schenken, und du sollst unsere *gunagle*, Dorfbezirk-Maskengestalt, sein.“ Die Dorfältesten kamen zusammen und *Sej* wurde zum Tänzer der bedeutendsten Maskengestalt des Dorfes ernannt.

So ist es bis heute, und es ist im ganzen *Njor*-Gebiet bekannt, daß *Nlanga* das höchste Maskenwesen von *Diaple* ist. *Sej* hatte seine eigenen Lieder, doch werden diese nicht von der Maskengestalt gesungen. Wenn er auf die Zuschauer zu schlagen beginnt, singen seine Musikanten: „Wir kommen zu den versteckten Bienen, Honig nehmen.“ — Da wissen dann alle Leute, daß sie jetzt geschlagen werden.

Wenn *Nlanga* auftritt, so kommt er frühmorgens, noch bevor die Leute aufgewacht sind, und öffnet mit Macht alle Hüttentüren. Da wachen

seine Musikanten auf und eilen zu ihm, um für ihn zu singen. Er ruft: „Öffnet die Tür, öffnet die Tür! *Nlanga* ist draußen, er wartet auf euch!“

Diese Maskengestalt ist auch heute noch in unserer Familie. Mein Bruder *Wej* hat sie. Ich aber pflege sie. Ich bin für sie zuständig, so wie ich es auch für die *gau*- und die *ngedi*-Maskengestalten bin. // Daß ich und nicht *Tame* für all diese Maskengestalten zuständig bin, hat folgende Ursache: mein Großvater war Oberhaupt unserer Sippe, und unter seiner Kontrolle waren alle Maskengestalten. Das war so, weil er ein *boumä*, reicher Mann, war. Sein Sohn *Duan* war Meister von *Nlanga*, und weil auch die anderen Maskengestalten in meiner Familie waren, blieben sie auch weiterhin in meinen Händen. Mein Vater war ein berühmter Mann, und weil ich sein Sohn bin, gibt man mir all die Ehre, die einst meinem Vater gegolten hatte.

45,5. *Wej* ist aber auch der Meister der *ngedi*-Maskengestalt. Ich sang schon, als *Wej* zum ersten Mal mit *Ngedi* auftrat. — Beim Reisen paßt man gut auf, wenn man eine ähnliche Maskengestalt auftreten sieht, wie man sie selbst besitzt. Wenn man später wieder in seinem Dorf ist und tanzt, zeigt man, was man gelernt hat. Ich singe zwar dem *Ngedi*, aber ich singe nicht richtig. Ich rufe nur die erregenden Worte, um dem *Wej* zu sagen, was er zu tun hat.

// *Wejs* Frau ist *Mankama*. *Wej* tanzte schon den *Ngedi*, bevor er diese Frau geheiratet hatte. Wenn *Wej* heute tanzt, muß seine Frau nur rufen: „*Wej*, wie wirst du alt!“ und schon erinnert sich *Wej* an die Zeit, als er seine Frau als Mädchen getroffen hat — und er fängt wie wild zu tanzen an. So wird *Wej* wieder jung.

Bā ist Trommler der *ngedi*-Maskengestalt. Seine Mutter hieß *Njoa*. Wenn *Bā* die Trommel schlägt, denken und singen wir: „*Njoa*, wir danken dir, denn nur du konntest einen *Bā* auf die Welt bringen!“ Da trommelt *Bā* nochmal so gut. Da schaut die Maskengestalt den Trommler an und ruft: „Na, so gut ist dein Trommeln auch wieder nicht!“ und *Bā* sagt: „O, und du, du bist viel zu alt! Du tanzest nur noch ganz miserabel.“ *Wej* wirft jetzt seine Beine in die Luft und tanzt wieder geschwinder, *Bā* aber schlägt seine Trommel wilder. Schon dem ersten Mann, der Meister des *Ngedi* war, mußte man nur den Namen seiner Frau nennen, und die Maskengestalt tanzte schneller. So halten wir es auch heute noch.

// Von den Geschenken, die beim Spielen eingesammelt werden, bekommt der *zo*, Meister, der Maskengestalt am meisten. Etwas weniger erhält sein Trommler. Den Rest teilen sich die Sänger.

// Die jungen Leute wissen nicht mehr zu singen. Sie haben zu wenig Lieder gehört, denn man lernt nicht alle im Buschlager. Man muß sie finden.

45,6. // Ich war mit *Tame* im gleichen Buschlager. Viele Einzelheiten weiß ich von damals nicht mehr. Das ist alles: Eines Tages sagte mein Vater: „Morgen gehst du in das Buschlager.“ Am folgenden Morgen, ganz früh, wurden wir Knaben in eine Reihe gestellt. Da tanzten die Maskengestalten *Gau* und *Nlanga*. Die Maskengestalten sagten zu unseren Eltern, daß ihre Kinder heute beschnitten würden. Daraufhin dankten unsere Eltern den Maskengestalten mit den folgenden Worten: „Laßt die Geister unserer Vorfahren bei euch sein, bis ihr mit den Kindern zurückkommt.“

Bald nach unserer Beschneidung führten uns die Maskengestalten wieder in das Dorf zurück. Damals hatten wir Knaben Stoffe um die Hüften geschlungen und Gelbgußringe um Fußknöchel und Handgelenke. Als wir alle geschmückt waren, zogen die, die sich als Freunde gerne hatten, zusammen in die Umgebung, um es gemeinsam einige Wochen schön zu haben. Aber wir gingen nicht allein. *Ngedi*-Maskengestalt zog damals mit uns. — Die damals zusammen durch die Dörfer zogen, treffen sich auch heute noch, um für die Maskengestalt zu singen.

// Wir lernten wohl auch im Buschlager das Tanzen. Aber wir haben unsere Schritte nicht im Dorf vorgeführt. Heute aber, wenn wir lustig sind, tanzen wir das, was wir ehemals gemeinsam gelernt haben, und alle haben Freude an unseren Tänzen.

// Unsere Väter (*Gban* und *Blo*) hatten die Schmiede gemeinsam. Wir bedienten zusammen den Blasebalg und schauten unseren arbeitenden Vätern zu. // *Same* und *Tompieme* sind aus derselben Familie. *Uopie* war der ältere Bruder von *Same* — und *Same* ist wiederum älter als *Tompieme*. Als *Uopie* alt wurde, schickten unsere Väter den *Tame* zu ihm, damit *Tame* dem *Uopie* hülfe. *Uopie* war damals wohl der berühmteste Maskenschnitzer im Land; aber die kleineren Arbeiten lagen damals noch in den Händen von *Blo*, dem Vater des *Tame*.

Tame ist heute der einzige Mann, der ausschließlich Schmied und Schnitzer ist. *Qui* ist ein anderer Schmied im Dorf; aber er ist schon sehr lange krank. *Tames* Vater lehrte nach seinem ältesten Sohn keinen Bur-schen mehr, denn alle, die das Schnitzen erlernen wollten, gingen zu *Uopie*.

// Die ältesten Söhne müssen immer ein wenig zu Hause lernen und helfen, daher kommt es, daß sie mehr können als ihre jüngeren Geschwister. Wir alle lernen nur, wenn wir helfen.

// *Tames* Vater *Blo* war groß. Er war dunkler als andere Leute.
 // Nein, kein Kind konnte in den alten Tagen etwas gegen seinen Vater unternehmen.

45,7. *Sena* war meine erste Frau. Sie stammt aus *Biple*. Ich unternahm eines Tages mit meinem Vater eine Reise, um zu jagen. Als wir in *Biple* viele Tiere erlegt hatten, sagte die Mutter dieses Mädchens, als sie hörte, wie erfolgreich wir als Jäger waren: „Wenn du, meine Tochter, dieses Mannes Sohn heiratest, wirst du immer eine gute Sauce zu deinem Reis haben. Wenn du selbst einen Sohn von diesem Mann hast, wird auch er ein Jäger werden und dann wirst du wohlhabend sein.“ — Das geschah dann auch. *Wowoa*, mein ältester Sohn, ist ein ausgezeichnete Jäger.

Ich hatte — wenn man sie zusammenzählt — zehn Frauen.

// Es gibt viele Schnitzer in diesem Gebiet. Aber was man so von ihnen hört und sieht — das kann sich mit keinem von uns in *Diaple* vergleichen.

// Nicht jeder Schmied ist ein Schnitzer, nicht jeder Schnitzer ist ein guter Schnitzer, und nicht jeder Schnitzer ist gleichzeitig ein Schmied.

46. Sokbua

46,1. Als ich nach einem Mädchen Ausschau hielt, um es zu heiraten, dauerte es recht lange, bis ich eine geeignete Frau finden konnte. Ich lebte damals im Haus meiner Mutter und half ihr auf der Pflanzung. Als ich einfach keine eigene Frau finden konnte, kaufte mir mein Vater eines Tages kurz entschlossen eine Frau nach seinem Geschmack.

Aber dann verliebte ich mich in das Mädchen und es sich in mich — mehr als in meinen Vater. Da war mein Vater ärgerlich. Bald aber wurden wir beide, ich und meine Frau, krank. Zuerst war ich nicht so arg krank, aber dann überfiel auch mich die Krankheit meiner Frau.

Damals, als ich krank war, lebte mein Bruder *Tā* als Sklave in *Blole* bei den *Jau* im Haushalt des *Demi Sinbö*. // Wenn wir in der alten Zeit keinen Besitz hatten, um Schulden zu bezahlen, so brachten wir eines unserer Kinder zu einem *boumä*, wohlhabenden Mann, und dieser bezahlte einem dann zum Beispiel die Steuern. Wenn wir dann das Geld wieder zurückbezahlen konnten, wurde das Kind frei und durfte in sein Heimatdorf zurückkehren. — Das ist heute aber verboten.

Damals zog meine Mutter zu meinem Bruder *Tā*, weil er schon lange Sklave war. Auch war meine Mutter *Wien* aus *Blole*. Sie sagte zu meinem Bruder *Tā*: „Solange mein anderer Sohn krank ist, soll er bei uns in *Blole* leben.“ Dann schleppten sie mich nach *Blole*.

Zu dieser Zeit hatte *Doktor Harley* ein Krankenhaus in *Ganta* eröffnet, und sein Name war überall bekannt. Viele Kranke liefen zu ihm. Wir wanderten zu ihm, um eine Medizin zu erhalten. Als wir diese eingenommen hatten, begannen meine Schmerzen ruhiger zu werden.

Zu dieser Zeit lebte mein Vater *Seje* noch in *Diaple*. Er heiratete ein Mädchen namens *Sola*. Er sagte zu sich: „Es wird das beste sein, wenn ich dieses Mädchen meinem Sohn in *Blole* gebe.“ Er brachte das Mädchen zu mir, damit sie als meine Frau bei mir leben würde. Aber als wir einige Zeit beieinander gelebt hatten, weigerte sie sich plötzlich, auch weiterhin mit mir zu schlafen. Sie verließ mich und rannte nach *Gomaple*. Als sie weglief, rannte ich hinter ihr drein.

46,2. Dies Mädchen war aus *Gomaple*. Ihr Vater hieß *Noa*. Ich wanderte nach *Gomaple* und sagte dort zu ihrem Vater: „Deine Tochter ist mir davongelaufen. Ich bin jetzt hier, um sie zurückzuholen.“ — „Es ist gut“, meinte *Noa*. Er wollte mir wieder seine Tochter geben. Diese aber sagte: „Mein Mann ist aus *Diaple*, wohnt aber in *Blole*. Das gefällt mir nicht. Deshalb bin ich ihm davongelaufen und deshalb werde ich ihm wieder weglaufen.“

Ich ging zurück nach *Blole* und erzählte den Sachverhalt meiner Mutter. — Wir zogen nach *Diaple* zurück.

Wir zogen aber nicht gleich in das Dorf, sondern richteten zuerst noch eine Pflanzung her. Als wir mit dem Roden und Abbrennen fertig waren, sandten wir einen Boten zu dem Vater meiner Frau, da diese zurückkehren sollte.

Nach einiger Zeit erkrankte *Noa*. Meine Frau sagte: „Ich möchte gerne nach *Gomaple* gehen und sehen, wie es meinem Vater geht.“ Als sie dort aber allzulang gewesen war, sagte ich zu dem Mädchen, als ich auch nach *Gomaple* gereist war: „Laß uns wieder nach *Diaple* zurückkehren.“ — „Zwar habe ich gesagt, ich wolle nur meinen Vater besuchen, aber ich muß dir sagen, daß ich dich nicht mehr liebe und deshalb bestimmt nicht mehr mit dir nach *Diaple* zurückkehren werde“, sagte das Mädchen zu mir.

Da sagte ich zu *Noa*: „Du hast gehört, was deine Tochter gesagt hat.“ Er antwortete: „Sie sagt das, weil sie dich lange nicht gesehen hat. Sie wird schon wieder mit dir gehen. Du mußt ihr eben ein bißchen Geld geben, damit sie dich wieder liebt.“ Da gab ich meiner Frau fünfzig Cent und gab auch *Noa* fünfzig Cent. Sie aber rief aus: „Selbst wenn du mir vier Dollar gäbest, ich ginge nicht mehr mit dir!“

Da sagte ich zu *Noa*: „Das sagt deine Tochter.“ — *Noa* erwiderte: „Das beste ist, du holst deine Brüder, und ihr bittet sie gemeinsam.“

46,3. Ich kehrte nach *Diaple* zurück und suchte meinen Bruder *Gbüädä* auf. Ihm erzählte ich alles. Wir wanderten gemeinsam zurück nach *Gomaple*. *Gbüädä* fragte den alten *Noa*, was ich ihn schon gefragt hatte. *Noa* sagte: „Meine Tochter hat dem Plan, mit euch zu gehen, schon zugestimmt. Doch — wer wird ihr Mann sein? Zuerst müßt ihr ihn mir zeigen.“

Das Mädchen sagte: „Ich liebe den da nicht und will ihn auch nicht zum Mann.“ Da frug ich sie selbst: „Gut, du liebst mich nicht. Aber welchen meiner Brüder magst du denn lieber als mich?“ Da erwiderte das Mädchen: „Nur den *Sā* mag ich gern.“ — „Na, dann ist es ja gut. Laßt uns zurückkehren.“ Dann sagten uns die Leute, wir sollten noch die Nacht im Dorf schlafen.

Am anderen Morgen bekam meine Frau noch etwas zum Tragen gerichtet. Da sagte ich: „Wenn du doch den *Sā* liebst, warum weigerst du dich dann, mit uns aufzubrechen?“ — „Wenn ich auch *Sā* liebe, so ist er doch aus eurer Sippe, und ich hasse den Gedanken, einen Mann aus eurer Sippe zu heiraten.“

Da sagte *Gbüädä* zu *Noa*: „Gestern wollte sie mit uns gehen, heute aber nicht. Was sollen wir tun?“

Da fragte der Vater seine Tochter, was denn mit ihr los sei, warum sie sich heute weigere, nach *Diaple* zu gehen.

Das Mädchen meinte: „Gib den Männern ihren Besitz zurück und lasse mich hierbleiben.“ Darauf wollte der Vater mit seiner Tochter ein ernstes Gespräch führen. Wir warteten zwei weitere Tage in *Gomaple*, aber das Mädchen fand sich nie zu einem Gespräch bei ihrem Vater ein. Doch hatte sie *Noa* zu dieser Zeit schon längst an einen anderen Mann weitergegeben! *Gbüädä* konnte nur sagen: „Komm, wir wollen nach *Diaple* zurückkehren. Wir waren schon zu lange von zu Hause fern.“ Ich stimmte meinem Bruder bei, und wir kehrten zurück. Wir erzählten unserem Dorfhäuptling die Geschichte. Dieser rief den Vater des Mädchens, der das Geld mit sich bringen sollte. *Noa* brachte dann vor den Häuptling eine Kuh, eine Ziege, vier Dollar und ein Bündel Stoffe. Dann sagte ich: „Das war ja nie eine richtige Heirat. Ich bin froh, daß sie jetzt wieder gelöst ist.“

Das Zeug stapelten wir in *Diaple* und kauften schließlich davon eine andere Frau. Diese lebt auch heute noch bei mir.

// Ihr Vater hatte sie zu *Gbüädä* gebracht und ihn um eine Kuh gebeten. Ihr Vater war *Gōza* aus *Nala*. Er nahm dann meine Kuh und ich erhielt das Mädchen.

// Da die Kühe hier immer den Reis auf den Pflanzungen fressen, haben wir alle Kühe verkauft. Die Kühe sprangen über alle Zäune. Es gab nichts, das sie nicht zerstörten. Heute (1960) gibt es deshalb im Dorf keine Kühe mehr.

47. Sölala

47,1. Was die *Jau* und die *Njor*-Leute gegeneinander brachte, war von dem Krieger *Moa* ausgegangen. Das ist noch gar nicht so lange her. Ich selbst sah ihn, als ich ein kleiner Junge war, und *Moa* war damals etwa so alt wie wir heute (also etwa 50 Jahre). Dieser *Moa* reiste in der Hängematte von *Lepula* nach *Gomaple* und wollte dann gleich weiter. Aber die jungen Leute rannten alle in den Wald, und er bekam keine Träger. Er ließ den zweiten *Dea*, der Stammeshäuptling in *Diaple* war, festnehmen. Damals übernahm *Bu* die Herrschaft. Als *Moa's* Leute den Häuptling nach *Lepula* schleppten, forderte dort *Moa* Nahrung. Der Häuptling von *Lepula* aber sagte, da müsse er schon nach *Temple* gehen, hier gäbe es für ihn keine Eßwaren.

Und dann begann ein offener Krieg zwischen den *Njor* und den *Jau*.

Als der Krieg begann, lief die Hälfte der Leute von *Lepula* nach *Diaple*, die anderen aber nach *Bople* an den Fluß. *Duo* war ein *bäa*, Schwester-Sohn, von *Blontuo*. Er wollte nach *Blole*. Da sagten dort die Leute: „Wir zwei Stämme sind doch im Kampf, und da soll der frei reisen?“ Sie fingen ihn und töteten ihn.

Duo's älterer Bruder hieß *Kado*.

„Zwar ist der erste Krieg gerade erst vorbei, aber ich muß den zweiten jetzt beginnen“, sagte *Kado*. Der Krieg war so grausam, daß die *Jau* sich schließlich ergeben mußten. Seit der Zeit sind die *Jau* und die *Njor* befreundet. Denn so wurde der Friede geschlossen.

47,2. Sich ergeben heißt: man nimmt sein Schwert und biegt dessen Spitze um. Viele Flinten werden entladen. Diese und ein weißes Huhn gibt man dem Sieger; uns aus *Njorle* treibt man eine Kuh zu, um deren Hörner kleingeschlagene Palmzweige gesteckt sind. Wenn man diese Dinge bringt, sagt man: „Die Palmzweige zeigen, daß wir uns ergeben haben.“ Dann sollen die beiden Parteien zusammenkommen und beim *Kafu* schwören. Der *Kafu* besteht aus einem Stück Eisen aus der Schmiede, einem Topf und etwas Salz. Von jeder Sippe kommt ein Oberhaupt, und diese schwören vor allen anderen Männern: „Das Eisen wird dem, der den Schwur nicht hält, den Nacken zerbrechen!“ Dazu sagten die *Jau*-Leute: „Wir ergeben uns und schwören euch: Wir stellen uns nie mehr gegen euch. Wir verbergen uns nie mehr im Busch, um gegen euch

zu kämpfen. Wenn wir gegen unseren Schwur handeln, soll der *Kafu* uns töten.“

Wir aus *Njorle* sagten: „Wir stimmen zu. Wenn wir auf euch ein zweites Mal springen, tötet uns der *Kafu*.“

Dann brachten beide Parteien ein Tier zum Fest, und die beiden Parteien aßen dann die beiden Tiere gemeinsam, bevor sie sich wieder trennten.

// Nein, hierbei war keine Maskengestalt anwesend.

// Der Krieg der *Jau* gegen die *Njor* war vor dem Krieg mit *Qui*.

// Die *Njor*-Leute kämpften nie untereinander. Aber ihre ständigen Feinde waren die *Jau*. Die drei bis fünf Krieger dieser Gegend kannten sich ganz genau und jeder wußte von der Kraft des anderen. Es war zu gefährlich, gegen einen bekannten Krieger zu streiten.

48. Sou

48,1. Es ist schwer, in einer Tätigkeit, die nicht die Tätigkeit der eigenen *mā*, Verwandten, ist, Meister zu werden.

Meine Mutter *Xrasü* stammt aus *Duaple*. Ihre Mutter *Notie* war eine Töpferin aus *Latuo* (*Gomaple*).

Xrasü wurde Töpferin. Sie war die Frau meines Vaters. Ich bin ihre Tochter. Wir alle, alle Töchter der *Xrasü*, erlernten das Töpfern. Aber sie lehrte uns auch, daß eine Frau, die Kinder auf die Welt bringen könne, nicht mehr töpfern dürfe. Jetzt, da ich keine Kinder mehr gebäre, begann ich wieder zu töpfern. Das ist, wie ich eine erfahrene Töpferin in diesem Dorf geworden bin.

// Wenn ich Töpfe hergestellt habe, trage ich sie auf den Markt, um sie zu verkaufen. // Meine Kinder und meine *di nä*, kleinen Frauen, gehen mit den Gefäßen auf den Markt nach *Butulu*. Es gibt da Ein-Dollar-Töpfe, Fünfzig-Cent-Töpfe und so weiter.

// In den alten Tagen, wenn damals meine Mutter einen Topf gemacht hatte, so trug sie ihn zu einer von ihren Töchtern. Der Schwiegersohn überreichte ihr dann einen weiteren Teil des Brautpreises. So tat sie es reihum bei allen Töchtern.

// Ich erlernte die Ornamente von meiner Mutter. Ich erlernte sie, indem ich sorgfältig zusah, wie sie ihre Töpfe ornamentierte. Ich mache aber trotzdem die Ornamente auf meine Art.

// Ich kenne beide Arten (der Herstellungstechnik). Wenn ich einen Topf schnell herstellen muß, so benütze ich *gu*, Aushöhlen(?). So mache ich es, wenn es schnell gehen muß.

// Beim Töpfern muß man lange sitzen und man muß sich auch viel bücken. Das ist schädlich für eine schwangere Frau. Ich habe deshalb zweimal mein Kind verloren. Dann gab mir meine Mutter ihren Rat-schlag.

// Beim Töpfern ist es wie bei allen Tätigkeiten: wenn du erfolgreich sein willst, mußt du die Gesetze deiner Tätigkeit einhalten.

48,2. Für die Töpferei gelten folgende Gebote:

1. Eine Frau, die die Nacht mit ihrem Mann verbracht hat, darf am anderen Morgen nicht zur Tongrube gehen.

2. Kau- oder Schnupftabak darf nicht angerührt oder gar in den Mund genommen werden, wenn sie zur Lehmgrube geht.

3. Bevor die Frau die Lehmgrube betritt, um Ton zu graben, muß sie einen Rock aus Ölpalmenwedeln zwischen sich und die Jäger hängen. Der Ölpalmenwedel bedeutet Ergebung. Das tun wir, damit der Topf, der aus dem Ton hergestellt wird, nicht im Feuer birst, wie eine Flintenkugel, wenn Feuer gegen sie schlägt. Wenn du dieses Gebot mißachtest und ein Jäger geht an der Lehmgrube vorbei, so werden alle Töpfe wie Flintenkugeln im Feuer bersten. Alle Töpfe werden zerstört werden.

4. Wenn man Ton in der Grube sticht, soll man kein Kleid aus dem Dorf tragen. Wir nehmen unsere Kleider ab und tragen die Blätter vom Wald.

5. Limonen dürfen nicht auf den Platz der Töpferin getragen werden. Manche erfahrene Töpferin legt eine Limone in den Korb mit dem Kalebassenstück, damit ihre Töpfe nicht zerstört werden können, wenn sich eine Person mit einer Limone nähert.

6. Ein weiteres Gesetz ist, daß menstruierende Frauen keine Töpfe herstellen sollen — aber Frauen, welche besonders furchtsam sind, haben eine Möglichkeit entwickelt, die das Gebot vernichtet: sie haben ihre Zeit (Menstruation) und trotzdem wird der Topf geraten, wenn sie ihn richtig hergestellt haben. Eine solche Frau hat beim Töpfern zwei Gefäße vor sich: an dem einen arbeitet sie, das andere stellt ihre Menstruation dar. In diesen Menstruationstopf schüttet sie rotes Palmöl und Wasser und gießt den Saft von zerstampften *bo lä*, Bo-Blättern, hinzu. Sie sagt dann: „Dieses Wasser mit rotem Palmöl und *bo lä*-Saft gehört dir, *su* Menstruation, Mond. Spiel mit diesem Topf und zerstöre mein anderes Wasser nicht. Vernichte auch meine Gefäße nicht.“

7. Blut ist das strengste Gesetz für ungebrannte Gefäße. Auf dem Trockner — dort, wo das Fleisch eingepackt liegt — können wir keine ungebrannten Töpfe trocknen. Wenn Blut irgendeine Stelle des Topfes

berührt, wird der Topf an dieser Stelle brechen, wenn man ihn ins Feuer legt, um ihn zu brennen.

8. Alle *gbo fia*, ungebrannten Töpfe, sollen stets mit ihrer Öffnung nach unten aufgestellt werden. Man soll sie nie auf ihren Boden stellen. Denn wenn ein Topf offen dasteht, kann eine Ratte hineinspringen und dann würde der Topf zerspringen. *Gbo fia*, ein ungebrannter Topf, sagt: „Ich warte und hoffe, daß eine Person kommt und mich zerstört.“

9. Männer dürfen *gbo fia*, ungebrannte Töpfe, nicht berühren. Auch wenn Männer eigentlich ungebrannte Töpfe nicht berühren dürfen, so sind dennoch *Tame*, *Si* und *Gwämendu* die Männer, die uns helfen, indem sie uns bei unserer Arbeit verbessern. Sie nehmen uns die Töpfe weg, wenn wir sie nachlässig aufgebaut haben. Sie haben viele der Ornamente auf unseren Gefäßen gemacht, um uns zu lehren, wie man sie besser herstellt. Diese drei Männer sind Meister in *šlā*, Geschicklichkeit. Sie können alles herstellen. Wenn sie uns armselige Ornamente auf die Gefäße pressen sehen, so nehmen sie uns die Instrumente weg und führen uns vor, wie es zu machen ist. Diese drei Männer könnten gute Gefäße herstellen, wenn Töpferei Sache der Männer wäre.

48,3. // Ein gewisses Gerät aus Ton wurde früher für den Gelbguß verwendet und von den Frauen hergestellt. Wir haben den *zā gbo*, Schmelztiegel, früher auch dem *Tame* getöpfert — aber er scheint unsere Arbeit zu verachten, denn jetzt stellt er sich dieses Gerät selbst her.

„Ton macht die Stirne eines Mannes hart“, so sagen wir.

// Das bedeutet, daß ein Mann, der sich mit Ton beschäftigt, unglücklich wird, denn für ihn werden alle anderen Arbeitsweisen schwierig.

// In den alten Tagen war der Wert eines Topfes klein. Gefäße wurden von Häuptlingen mit Gelbguß und Kleinvieh gekauft. Da es damals wenig Geld gab, stellten die Töpferinnen keine Gefäße her, um sie zu verkaufen, sondern verfertigten sie für bestimmte Personen. Heute können wir so viele Töpfe herstellen wie wir wollen. Sie werden uns alle weggekauft. Wir stellen heute mehr Töpfe als früher her, weil sich heute jedermann Töpfe kaufen kann. Früher haben nur besondere Leute, *boumä*, reiche Männer, sich schöne Töpfe leisten können.

Zu einer bestimmten Zeit, als *Qui* kam, hatten wir nicht genügend Töpfe. Unsere Mädchen sagten damals: „Ich will nicht in ‚Zerbrechlich‘ kochen.“ — Aber heute wollen sie alle wieder ‚Zerbrechlich‘ bekommen! Das war damals, als sie die Eisentöpfe sahen.

// Im Tontopf kochen wir besser als im Eisentopf. Der Eisentopf macht eine Sauce schwarz und gibt der Nahrung nicht die Möglichkeit, richtig durchzukochen, denn im selben Augenblick, in dem du den Eisentopf auf

das Feuer stellt, kocht die Nahrung. Dagegen wird die Nahrung im Ton-topf erst erhitzt, bevor sie kocht. Auch ist der Topf aus Ton ein besserer Wasserbehälter. Er hält Wasser kühl. — All diese Tatsachen haben unsere Mädchen jetzt festgestellt.

// Früher gab es mehr Töpferinnen als heute. Nur wenn einer Frau ein Topf fehlt, beginnen wir zu arbeiten.

Banwie war früher der wichtigste Töpferei-Ort.

// Hierfür ist die Ursache folgende: aus *Douba*, einem *Kran*-Dorf, waren viele Frauen nach *Banwie* verheiratet. *Quide*, *Deabalis* Mutter, war eine Meisterin im Töpfern. Sie war aus *Banwie*.

// Früher waren Hauptfrauen und auch Nebenfrauen Töpferinnen.

// O, ja, ich kann Töpfe, die von mir hergestellt sind, erkennen.

// „Gebote der Töpfe“ heißt *tāa gbo*.

49. Šlābode

49,1. Ich stelle heute keine Töpfe mehr her. // Warum? Nun, es ist besser, das zu tun, durch das man berühmt werden kann. Wenn immer ich einen Topf mache und die vorbeikommenden Leute diesen Topf sehen, so sagen sie: „*Bajā* (*Sou*), laß mich deinen schönen Topf kaufen.“ Dann sagt *Bajā*: „Dieser Topf ist nicht von mir, er ist von *Šlābode*.“ Dann stelle ich jedesmal fest, daß alle meine Mühe in der Töpferei umsonst ist, denn wenn ich einen schönen Topf hergestellt habe, so meinen die Leute, er sei von *Bajā*.

Wenn ich aber auf das Feld ziehe und den Boden hacke, so ist es gleichgültig, ob *Bajā* und die anderen Frauen dabei sind. Alle Leute, die vorbeikommen, werden sagen: „Sieh da, wieviel unsere *Šlābode* wieder gehackt hat!“ — Deshalb meine ich, daß das Hacken mir *tin*, Ruhm, einbringt. Auch wenn viele Frauen das Feld gehackt haben, so werde doch nur ich gerühmt. Ich bleibe deshalb beim Hacken.

// Die *Jau* haben auch *bo gbo* (*Bo*-förmige Töpfe). Diese Töpfe kannst du an dem stark überquellenden Rand erkennen. O, es ist leicht, die Töpfe der *Bo* von jenseits des Flusses zu erkennen.

50. Tame

50,1. Ein gewisser *Gbāa* war schon lange verheiratet, aber er bekam keine Kinder. Deshab ging er in das Dorf *Lomple*, um von dem dortigen *Dābome* ein Mittel zu bekommen, damit er Kinder zeugen könne. *Bargi*, so hieß der *Dābome*, zu dem *Gbāa* gegangen war, um Hilfe zu erhalten, sagte zu *Gbāa*: „Nimm diese Schüssel voll Wasser mit dir in dein Dorf. Darin schwimmt ein Wels.“ Und *Gbāa* nahm die Schüssel mit sich. *Bargi*

hatte ihm auch noch das gesagt: „Wenn du den Fisch aus deiner Schüssel schüttest, so fängt es an zu regnen. In die Regenlache vor dir laß den Wels schlüpfen, und dann füttert ihn gut. Aus diesem Teich dürft ihr nie fischen.“ So tat es *Gbäa* und er bekam dann auch viele Kinder. Sein ältester Sohn hieß *Gban*.

Das war die Geschichte von meinem Vorfahren *Gbäabutuo*. Ein anderer Sohn des *Gbäabutuo* war *Sej*, dessen jüngerer Bruder ist *Blümi* und dessen Söhne sind wieder *Tro* und *Blo*. *Blos* Sohn bin ich. Ich, *Tame*, habe sehr viele Kinder. Das ist meine Familie.

50,2. Mancher Mann aus meiner Familie war Elefantenjäger; alle waren Jäger. Aber erst mein Vater *Blo* ließ einmal *Genggō* kommen, damit auch unsere Familie richtig Elefanten jagen kann. Dieser Mann machte meinem Vater einen Ring als Jagdmittel, einen *suo*, und legte ihn um meines Vaters Handgelenk. Dazu gab er ihm einen Topf, der war aber anders als die üblichen. Er hatte einen langen, engen Hals und einen dicken, runden Bauch. Darin war nun das Jagdmittel meines Vaters aufbewahrt und verborgen.

Genggō nahm Papageienfedern und leimte sie mit einem Geheimmittel zusammen. Das gab den Kopfschmuck. Mein Vater nahm alle *suo*-Teile und ging mit ihnen in sein Haus. Nachdem er sie niedergelegt hatte, wollte er gleich jagen gehen. Er war damals noch ein junger Mann, hat er mir erzählt, aber doch schon Schmied, und so konnte er sich selbst einen Elefantenspieß schmieden. Dann ging er in den Wald, um einem Elefanten aufzulauern. Er hatte ein Gefäß dabei, das aus einem Blatt gedreht war. Was für ein Blatt das war, weiß ich heute nicht mehr. Es war aber auch ein Teil des großen Elefanten-*suo*. In diesem gedrehten Blatt war nun ein Pulver. Wenn er einen Elefanten sah, bließ *Blo*, mein Vater, nur in das Fläschchen: der Elefant blieb stehen und ließ die Ohren hängen. Er war ja auf einmal so müde und mußte stehenbleiben.

Jetzt aber mußten zwei Brüder zur gleichen Zeit auf ihn schießen, einer auf den Kopf, einer auf die rechte Schulter. Nur wenn die Schüsse gleichzeitig abgingen, starb der Elefant. Die beiden, die zusammen schossen, waren *Tro* und *Blo*. Und beide jagten immer miteinander. Sie jagten eigentlich die ganze Zeit; sie taten nichts anderes, als auf die Jagd gehen.

50,3. So töteten sie den ersten Elefanten für das *suo*-Mittel. Ein anderes Mal gingen sie zu dem Ort *Wabaple*, um dort einen Elefanten zu töten. Sie hatten nämlich gehört, daß dort ein ganz besonderer Elefant sei, einer, der ein Junges erwarte.

Waba hatte seine Frau auf seine Pflanzung geschickt. Da rannte ein Elefant auf den Pfad und tötete die Frau, die ja nur nach dem Reis sehen

wollte. Man fand sie nicht mehr. Die beiden Brüder gingen in das Dorf des *Waba*, um dort zu schlafen. „Der Elefant ist zu böse“, sagte *Waba*, „ich bereite euch jetzt ein besonderes Mittel, dann könnt ihr ohne viel Mühe den Elefanten erlegen.“ Das Mittel war ein Wasser, in dem jeder der beiden Jäger badete. Von den vielen Leuten des *Waba* begleitet, verließen die zwei das Dorf, als die Sonne gerade unterging. Es war also am Abend. Sobald sie das Dorf hinter sich hatten und im dichten Wald waren, sahen sie den Elefanten. Der aber hatte ein Junges. Als das Kleine die Jäger sah, weinte es. Ein gewisser *Demi* lief als erster aus Angst vor den Elefanten ins Dorf zurück, und nicht viel später rannten auch die anderen fluchtartig davon. Einer nach dem andern bekam es mit der Angst zu tun. Nach dem *Demi* war es *Glo* und dann *Tia*. Nur *Tro* und mein Vater blieben. Sie bliesen wieder ihr Pulver in die Luft. *Tro* und *Blo* standen gleich weit vom Elefanten entfernt. *Blo* schoß auf den Elefanten: er schoß ihm in die Lenden. *Tro* schoß auf den Elefanten, aber er schoß vorbei. Er hatte nicht richtig gezielt. Der Elefant fiel aber dennoch um. Ein anderer Elefant aber, als er sah, daß die Jäger auf sie losgingen, zerbrach einen Baumstamm und legte ihn quer über den Weg.

Blo führte die Jäger, *Tro* folgte ihm, *Demi* ging mit, auch *Tia* hatte sich angeschlossen, und am Ende war ich, *Tame*, ein kleiner Bub. Als wir an den umgestürzten Baum kamen, schlüpfen wir unter ihm durch. Da kam ein mächtiger Elefant auf uns zugerannt, um uns alle zu töten. Wir schlüpfen schnell zurück und setzten uns unter den umgeworfenen Stamm. Wir verschwanden ganz: das taten wir aber mit unserem Jagdmittel, dem Elefanten-*suo*. Nach einiger Zeit meinte *Tro*: „Laßt die Elefanten in Ruhe, es ist in der Nacht zu fürchterlich.“ Und wir gingen in das Dorf zurück und schliefen dort. Am nächsten Morgen gingen wir wieder auf den Berg zurück. Der tote Elefant lag dort, die Herde aber war weggegangen. Wir sprangen auf das Tier, schnitten das Fleisch ab und brachten es ins Dorf. Die Zähne, die ja viel wertvoller als das Fleisch waren, brachten sie an die Küste. Das war eine Geschichte von meinem Vater, der ein Jäger war.

// Damals kochten sie Reis mit dem Fleisch des Elefanten, der durch das *suo*-Mittel des *Genggō* getötet worden war. In die Sauce taten sie das *suo*-Mittel, das *Genggō* aus *Biple* mitgebracht hatte.

Nachdem die Männer unserer Familie die ganze Mahlzeit aufgegessen hatten, holte *Genggō* eine besondere Fledermaus von einem gewissen Baum. Er zerstampfte sie und kochte sie in Wasser. Alle Jäger wuschen ihr Gewehr damit und nahmen später selbst ihr Bad in dem Wasser, um Glück bei der nächsten Jagd zu haben.

Eine Frau, die du mir mit Elefanten-Geld gekauft hast, bringt Glück in deine Familie. Sie bringt dir besonders viel Glück, wenn der Elefant mit Hilfe eines *suo*-Mittels erlegt worden ist.

50,4. Damals, als ich noch jung war, habe ich so manches angestellt. Folgendes tat ich: *Wosie*, mein Schwager, hat es auch manchmal getan: Wenn *Wosie* oder ich einen fremden Buschpfad zu einer anderen Pflanzung zu gehen hatten und an eine Affenfalle kamen und diese war voll, so hatten wir für diese Gelegenheit einen alten Löffel bei uns — solch einen verbrauchten, wie ihn keine Frau zum Kochen mehr verwenden kann. Den steckten wir in die Hand des Affen, der ihn dann auch wütend festhielt. Wir aber rannten schnell ins nahe Dorf oder auf die Pflanzung des Fallenbesitzers, um zu rufen, daß ein merkwürdiges Wesen in der Falle sei, sie sollten nur einmal nachsehen. Wenn die Leute dann den fauchenden Affen mit dem Löffel sahen, erschrakten sie so, daß sie den Affen aus der Falle zu nehmen vergaßen, ja, nie wieder diese Falle benutzten. Jetzt konnten wir ganz gemächlich den Affen aus der Falle nehmen und die Falle fortan allein benützen, bis sie alt und verfallen und nicht mehr zu gebrauchen war.

50,5. Neben meiner Arbeit als Schnitzer und Schmied war ich früher auch ein Ringer. Damals, als ich noch gern rang, war ich einmal nach *Glale* eingeladen, um mit dem berühmten Ringer *Dije* zu kämpfen. Bevor ich dorthin ging, suchte ich meinen Vater *Blo* auf und bat ihn, daß er mir ein Ringermittel herstelle. Er tat es. Dann trugen mich meine Freunde nach *Glale*. Das Zaubermittel war in zwei Bändern, die sich mein Vater um die Arme gebunden hatte.

Als wir nun in *Glale* zu dem Platz, auf dem später gerungen werden sollte, gekommen waren, sprang ich von meiner Freunde Schulter — schon sah mich *Dije* und rannte auf mich zu; er frug mich, ob ich gekommen sei, mit ihm zu ringen. Ich war damals ein schlanker Bursche, während *Dije* klein und untersetzt war. Ohne Zögern lief ich auf ihn zu, legte meinen Kopf auf seine Schulter, als ob wir Freunde wären und lief mit ihm in die Mitte des Ringerfeldes.

Ein Mann stellte sich zwischen uns und hielt einen Stock in die Höhe. Solch ein Stock ist beim Ringen ein Merkzeichen. Wenn solch ein Stab hochgehalten wird, ist den Ringern noch Zeit gegeben, ihre Zaubermittel zu richten, einzunehmen oder sonstwie anzuwenden. Sind beide damit fertig und haben sich gegenseitig angefaßt, so kann der Stock entfernt werden und das Ringen beginnt. Berührt man den Gegner, solange der Stock hochgehalten wird, so geschieht diese Berührung ohne Gewalt. Das Ringen beginnt, wenn der Stab weggenommen ist.

Blo, mein Vater, von dem ich auch gezeugt bin, hatte bis zu diesem Augenblick noch die Armbänder um seine Handgelenke. Bevor der Stab weggenommen wurde, atmete *Blo* stark ein und band mir die beiden Bänder um die Arme, während er seine Luft auf mich blies.

Das Ringen begann. Wir faßten einander an — der Stock wurde entfernt — *Dije* hob mich in die Höhe, um mich niederzuschleudern. Aber ich klebte an ihm wie Schleim aus den Tümpeln in der Regenzeit — ich schlüpfte auf seinen Rücken und hob ihn von der Erde, indem ich ihm mit meinem rechten Bein in die Kniekehlen trat. Der Mann sprang zwar wie ein Vogel in die Luft, sackte aber dann gleich in sich zusammen. Er lag auf dem Boden. — Dies war der erste bedeutende Ringer, den ich besiegte. Mein Vater und alle Leute aus *Diaple*, die mit uns gekommen waren, tanzten. Sie nahmen mich auf ihre Schultern und führten mich so nach *Diaple* zurück.

Daher kam es, daß alle Ringer des *Njor*-Gebietes vor mir Angst hatten: *Dije* war nämlich ein sehr berühmter Ringkämpfer, der all die anderen Ringer aus *Njorle* besiegt hatte.

Später residierte Leutnant *Wright* in *Butulu*. Er schaute unseren Ringkämpfen begeistert zu und eröffnete deshalb einen neuen Ringplatz in *Butulu*. Zu dem Ringertag, den er jede Woche einmal abhielt, mußte jedes Dorf mehrere seiner geschicktesten Ringer schicken. Durch einen Soldaten ließ mir der Leutnant eine besondere Aufforderung zukommen. Ich mußte einer der Männer sein, die der Häuptling von *Diaple* schickte.

50,6. Der Leutnant sandte nach mir, weil in *Butulu* ein Mann war, der alle anderen Ringer zu Boden geschleudert hatte. Er hieß *Tina*. Wieder zog ich mit meinen Freunden und einem Flötenbläser aus *Diaple*, um mit *Tina* zu kämpfen.

Wir, *Tina* und ich, sollten als letztes Paar ringen.

Es ist hier üblich, daß, wenn zwei bedeutende Ringer miteinander kämpfen, die Anwesenden eingreifen, wenn einer zu Boden geworfen ist. Solch ein Ringen ist deshalb für jedermann gefährlich. Denn die bedeutenden Familien sehen nicht gerne einen aus ihren Reihen verlieren. So endet ein Zwei-Mann-Ringen in einem allgemeinen Gekämpfe. Die Leute des Gewinners räumen schleunig den Platz und rennen auf ihren Pfad, um das Heimatdorf zu erreichen. Die letzten werden aber fast regelmäßig gefangen und dann verprügelt.

Nachdem in *Butulu* die mäßig geschickten Ringer den Platz geräumt hatten, rief der Leutnant *Tina* und mich in die Mitte des Feldes. Ein Stab wurde aufgestellt, so wie ich es dir vorhin erzählt habe. Das ist, wie du weißt, die Zeit, die Zaubermittel zu richten und wirken zu lassen.

Dieser Ringer *Tina* hatte ein Ringermittel, das ein kleiner Bogen war. Er ließ ihn zwischen meinen Beinen hin- und herbewegen, um meine Kraft zu schwächen. Außerdem hatte er den *ue*-Zauber, den Schwertzauber. Er warf dieses Schwert, das mit Ruß bedeckt war, auf meine Brust. Dieser Schwertzauber hätte mich in Ohnmacht fallen lassen sollen. Aber schon bevor wir uns auf den Platz begeben hatten, bereitete mein Vater einen Zauber vor, den ich trinken mußte. Dazu zog er eine Faser aus einem Stück Rinde; diese hatte ich auf dem Weg zum Kampfplatz zu kauen. Dieses Mittel bewirkt, daß der Zauber meines Gegenüber in sein Gegenteil umschlägt. Es wirkt rückwärts. Es sollte nicht mich, es sollte den anderen angreifen. Ich trank nun das Zaubermittel aus einem Bruchstück einer Kalebasse und begann, meine Zaubermittel der Reihe nach wirksam werden zu lassen.

Als wir uns dann das erste Mal kreuzten, war jeder eng an den anderen gedrängt, und ich drückte mit ganzer Kraft meinen Ellbogen auf *Tinas* Brust. Mit dem anderen Arm hielt ich *Tina* eng umschlungen. Ich preßte mich an ihn, und er konnte sich nicht bewegen. Er konnte mit dem Ringen gar nicht beginnen, denn meine Arme hinderten ihn an jeder Bewegung.

So umschlungen standen wir eine lange, lange Zeit. Die Zuschauer konnten nicht anders, sie lachten unbändig über meine komische Art zu ringen. In der Zwischenzeit aber begann mein Zauber zu wirken. *Tina* wurde von seinem eigenen Zauber zu Fall gebracht! Plötzlich hatte er starke Rückenschmerzen und Krämpfe in beiden Waden. Das hatte ich ihm durch meinen Zauber zugefügt. Nun ließ ich ihn plötzlich los — ich lockerte meine Arme, und *Tina* glaubte, sich entspannen zu dürfen. Blitzschnell hockte ich mich auf den Boden. *Tina* glaubte wohl, ich hätte es ebenfalls nötig, mich zu entspannen! Er achtete auf alle Fälle nicht auf mich, und da zog ich seine Beine schon mit meinen Zehen in einem plötzlichen Ruck nach hinten. *Tina* fiel um.

50,7. Im nächsten Jahr war großes Ringertreffen in *Butulu*. Der Kommissar hatte von mir gehört. Ich wurde von ihm aufgefordert, gegen *Kogdü*, den Meister der anderen Ringkämpfer, anzutreten. Dieser *Kogdü* hatte als Ringermittel eine kleine brennende Fackel.

Dieses Mal kam ich als einziger Ringkämpfer aus *Diaple* in *Butulu* an. Als ich dort von den Leuten erkannt wurde, rannten alle anwesenden Ringer auf mich zu und baten mich, ich möge mit jedem von ihnen ringen. Ich aber frug nach ihrem Meister, und sie antworteten mir: „Es ist *Kogdü*“. — „Dann will ich mit *Kogdü* ringen. Mit Lehrlingen ringe ich nicht.“ Die Anwesenden lachten. Auch schlechte Ringer lachten, denn sie

meinten, ich würde mir zu viel zumuten, denn *Kogdü* sei ein *dü*-Ringer. Er habe ja sogar eine *dü*-Fackel. Auch ich begann zu lachen und sagte, daß ich es lächerlich fände, mir so jemanden zumuten zu wollen. Ich würde ihn ohne Zweifel mit Leichtigkeit besiegen. Die anderen Ringer ärgerten sich, weil ich so verächtlich von ihrem Oberhaupt sprach. Sie meinten, ich solle erst einmal mit *Kogdü* ringen.

Einige Männer belehrten mich noch. Sie sagten: „Du bist ja noch ein Kind! Es hat gar keinen Sinn, daß du dich an einem Ringer versuchst, der solchen *dü*-Zauber hat!“

Aber ich hörte nicht auf ihre Ermahnungen.

Als wir dann kämpften, spürte ich plötzlich die Wirkung von *Kogdüs* Feuerzauber und ich kreuzte meine Arme. So bat ich um eine kurze Ruhepause.

Da lachten wieder die Leute des *Kogdü*. Sie schrien sogar vor Freude, da sie nun ganz sicher waren, daß ich heute besiegt werden würde. Ich lief zu meinem Vater und trank ein Mittel — das gleiche, das ich schon früher erfolgreich gegen den Schwertzauber angewendet hatte. Ich trank es auch diesmal aus einem Bruchstück von einer Kalebasse. Einen Teil des Mittels rieb ich mir auf meine Haut. Ich strich es über meinen ganzen Körper. Dann kam ich frisch, als ob ich an diesem Tag überhaupt noch nicht gerungen hätte, in die Mitte des Platzes zurück. Die Zuschauer waren erstaunt, mich wiederzusehen, denn eine der Wirkweisen des Feuerzaubers ist, daß der, der von ihm getroffen ist, sich nie wieder gegen den Besitzer des Feuerzaubers wenden kann.

Ich aber kam wieder auf den Ringplatz zurück, und wir begannen aufs neue miteinander zu ringen. *Uopie*, der Bruder des *Same*, besang meine Leistungen während ich rang.

Da kam *Kogdü* zu seinem Unglück unter meinen Ellbogen. Er versuchte verzweifelt, seinen Brustkasten freizubekommen; es gelang ihm aber nicht. Das Publikum begann aus lauter Freude zu lachen. Wir zwei Männer standen so eine lange Zeit.

Als ich dann spürte, daß mein Gegner nicht mehr viel tun könnte, zog ich ihn plötzlich sehr schnell gegen mich und wich selbst seitlich aus. *Kogdü* fiel auf sein Gesicht. Ich sprang über ihn und hielt seinen Nacken zu Boden. Ich sagte: „Was jetzt, willst du, daß ich dir weh tue?“ Der unter mir Liegende sagte: „Nein.“ Da begann ich schallend zu lachen und ließ los, und er humpelte davon. Ich wandte mich an die „Lehrlinge“ und rief: „Wer von euch hat Lust, es mit mir zu versuchen?“

50,8. // Ich bin in keiner der Gesellschaften, nur im Schlangentänzer-Bund. Dort war ich Musiker. Ich schlug ein kleines Metallschiffchen und

sang natürlich auch. Ich tanzte selbst nie. Ich half nur immer. Ich bin in keiner anderen Gesellschaft. Und in den Schlangenbund brauche ich nicht; ich habe meine eigenen Heilmittel. Auch ist einer meiner Söhne eingetreten.

// Als der Schlangentänzer-Bund hierher kam, wurde ich als erster Mitglied. Mit mir trat *Lowoi*, die *Wunkirle*, ein.

// Meine erste Frau heiratete ich, nachdem ich genügend Geld durch Schmieden verdient hatte. Sie war aus *Banwie* und hieß *Lesue*. Ich brachte sie nach *Diaple* und zeigte sie meinem Vater. Der war's zufrieden.

Ich baute ihr ein Haus. Es ist das gleiche, in dem ich noch heute wohne; das Dach ist natürlich oft erneuert.

// Ich konnte mir meine Frau damals selbst kaufen. Ich brauchte meinen Vater nicht dazu.

Einst waren wir Schlangentänzer nach *Blimiple* eingeladen, um dort aufzutreten. Das Haus, in dem wir wohnten, gehörte *Belebatua*. Dort sah ich ein Mädchen: es hieß *Nūma*. Da näherte ich mich diesem Mädchen in Liebe und später ging ich dann zu ihrer Familie, da ich das Mädchen heiraten wollte. Sie sagten: „Wir antworten dir allein nicht. Geh nach Hause und bring deinen älteren Bruder!“

Als wir dann später zu zweit dorthin zurückkamen, wollte *Gwola* gerade mein Mädchen heiraten. Manche Leute sagten: „*Tame*, sei stark, da ist ein anderer junger Mann. Und der ist einfach zu hübsch!“ Ich sagte: „Der Kerl mag zwar hübsch sein. Aber paßt nur auf, ich tue etwas, daß er morgen nicht mehr hier schläft!“

Und in der folgenden Nacht schliefen wir drei, ich, das Mädchen und der andere junge Mann in dem gleichen Haus. Mein Bruder wohnte bei Freunden. Bevor es Nacht wurde, nahm ich eine Schüssel Wasser und versteckte sie. Einmal, mitten in der Nacht, stand der hübsche junge Mann auf, um auszutreten. In der Zwischenzeit nahm ich die Schale und stellte sie auf die Matte, dorthin, wo der Kerl seine Füße hinstrecken würde. Als Tageslicht kam, rief ich die Eltern des Mädchens in die Hütte, in der wir geschlafen hatten. Ich zeigte auf den jungen Mann und sagte ganz laut: „Schaut euch den an, der pinkelt ja auf eure Matten!“

Da wurde *Gwola* sehr ärgerlich. Ich sagte: „Wenn er körperlich nicht in Ordnung ist, so muß er eine Krankheit haben, nicht wahr? Als er gestern auf der Straße pinkelte, na, da habe ich es ja selbst gesehen, daß mit ihm etwas nicht in Ordnung ist.“

Wir stritten solange, bis wir beinahe miteinander kämpften. Aber die Leute versuchten, wieder Frieden herzustellen und wir gingen in das Haus zurück. Wir schliefen noch einmal dort.

In der Nacht mußte ich einmal in den Busch austreten und wickelte „alles“ sorgfältig in ein großes Blatt und schmierte das Zeug dann an meines Nebenbuhlers Kleider. Der merkte nichts.

Als es Tag wurde und dieser aus dem Haus gehen wollte, rief ich ihm zu: „Hallo, mein Freund, warte mal!“ Dann holte ich wieder die Familie des Mädchens zusammen und sagte: „Na, da seht ihr es ja! Gestern habt ihr mir noch nicht geglaubt, aber da seht ihr es ja selbst!“ Da sagten die Leute: „Siehst du, du bist krank!“ Aber er wollte es nicht wahrhaben. Da sagten die Leute: „Glaubst du es, daß du krank bist, wenn du Dreck an deinen Kleidern hast?“ Da mußte er es ja glauben, und die Eltern sagten: „Bring dein Kleid und laß es uns ansehen.“ Da war sein Kleid ganz verschmutzt. Das Mädchen aber sagte: „Der *Tame* ist zu gescheit. Wie konnte der das aber als erster sehen?“

Doch da war der hübsche junge Mann schon weggelaufen und hatte das Dorf verlassen. *Nūma* wurde meine zweite Frau.

50,9. Nicht lange darauf ging ich mit *Si* nach *Biple*. Dort wollte ich mir das Mädchen *Dunja*, *Si* ein Mädchen namens *Sena* holen.

Als wir hinkamen, war dort schon ein Junge mit *Dunja* und bei *Sena* war ein Bursche aus *Belagle*.

Als wir ins Dorf kamen, sagte man uns: „Die zwei Mädchen haben schon Liebhaber. Schaut euch nach anderen Mädchen um!“

Ich sagte zu *Si*: „Na ja, aber wir versuchen unser Glück doch erst einmal!“

In der Nacht, als wir schliefen, kam mir im Traum ein Mittel. Dieses Mittel ist bis heute bei mir. Und als ich mit dem Mädchen fortlaufen wollte, so konnte ich es, ohne daß die Leute etwas tun konnten. Sie brachten einfach ihren Mund nicht auf, um zu fragen: „Wo führst du sie denn hin?“

Erst nach ein paar Stunden sagten die Leute: „Oh, *Tame* bringt das Mädchen ja zu sich nach Hause!“ Aber zuvor geschah noch folgendes:

In der Nacht, als *Si* und ich schliefen, gingen die zwei anderen Burschen in den Wald und wollten große Frösche fangen, um sie zu essen. Am nächsten Morgen brachten sie einen ganzen Tragkorb voll Frösche ins Dorf. Da sagten alle Leute: „Na, sind die nicht besser als *Tame* und *Si*?“ Sie trieben ihren Spaß mit uns, weil wir faul und nachlässig gegen unsere Freundinnen seien.

An diesem Tag aber brachten wir unsere Flinten in Ordnung. Am nächsten Morgen in aller Frühe, so gegen Morgengrauen, ging *Si* in den Busch, um nach Tieren Ausschau zu halten, und bald danach schoß er eine fette Rohrratte. Als ich den Knall hörte, sagte ich zu mir selbst: „Ich

weiß, wer den Schuß abgefeuert hat. Da es *Si* war, hat der Schuß auch getroffen: *Ein* Tier ist also tot.“

Ich ging dorthin, wo *Si* war und sah das fette Tier. Aber die Rohrratte war noch nicht tot. Sie hatte sich im Dickicht versteckt, und wenn *Si* hineinkroch, rannte sie fauchend auf ihn los. Als ich zu *Si* kam, fragte ich: „Wo ist das Vieh?“ *Si* zeigte mir den Ort. Ich sagte: „Wenn ich es erst mal sehe, fange ich es und bringe es um!“ *Si* blieb jetzt zurück. Ich hatte mein Gewehr abgelegt und die Jagdlanze in die Hand genommen. Als *Si* jetzt an den Platz kam, wo die Ratte ihn sehen konnte, ging sie auf ihn los. Da rannte *Si* direkt auf mich zu, dann an mir vorbei, und hinter ihm schoß die Ratte einher. Als sie an mir vorbeiwollte, stieß ich ihr die Lanze zweimal in die Seite. Da war sie tot.

Als wir nun die Rohrratte ins Dorf geschleppt hatten, sandten wir zu unseren Vätern nach *Diaple*. Die beiden zerteilten dann das Fleisch und gaben davon allen Frauen im Dorf. Da kamen die zwei anderen Burschen, die sich ebenfalls um unsere Mädchen beworben hatten, und brauten ein Mittel, damit ich und *Si* das Dorf verlassen mußten.

Zu dem Zeitpunkt waren aber unsere Väter schon wieder aus dem Dorf und auf der Jagd. Und wirklich, sie hatten einen Elefanten erlegt! Sie riefen uns beide: „Ihr müßt kommen, da wir einen Elefanten getötet haben!“ Die beiden Mädchen nahmen ihre Mütter mit und gingen mit uns dorthin, wo der tote Elefant lag. Als wir dort waren, waren die Mütter so sehr mit dem toten Elefanten und mit unseren Vätern beschäftigt, daß gar niemand merkte, wie wir vier jungen Leute davonrannten. Später kamen auch unsere Väter zurück und so heirateten wir die Mädchen aus *Biple*.

50,10. Eines Tages wollte ich ein anderes Mädchen mit nach Hause nehmen. Sie hieß *Manquia* und war aus *Glale*. Als ich aber zu ihr kam, war dort schon jemand. Nach unserer Sitte machte man uns beiden Badewasser in einem Topf heiß. Als wir uns beide waschen wollten, nahm ich als erster ein Bad. Sobald ich fertig war, schüttete ich das übrige Wasser aus. So blieb der andere denn schmutzig.

Danach ging ich ins Haus. Am anderen Morgen wollte der andere ein weißes Baumwolltuch anziehen. Da nahm ich rasch rotes Palmöl und schmierte es auf das Tuch. Mit diesem Tuch ging er ins Dorf. Als er so dahinging, fragten die Leute: „Was ist nur mit seinem Tuch los?“ Da ging ich unter sie und behauptete: „Als wir gestern abend zusammen aßen, sah ich, wie der schmutzige Kerl sich nicht einmal die Finger nach dem Essen wusch. Er schmierte sie einfach an seinem Hemd ab.“

So machte ich, daß der andere aus Scham — man hatte ihn ja einfach nicht reden lassen — aus dem Dorf lief.

Ich brachte *Manquia* nach Hause.

Lesue, Manquia, Sonwia, Naba, das sind die Frauen, die heute noch bei mir leben.

50,11. Aber in der Zeit, in der ich meine Frauen heiratete, wurde ich auch zu einem guten und bekannten Schmied und Schnitzer. Ich bin einer der ganz wenigen Schmiede dieser Gegend, der auch Flinten reparieren kann. *Ganba* hat das auch gekonnt. Man ruft mich viel in andere Dörfer, um dort zerschossene Flinten wieder in Ordnung zu bringen.

Uonlu aber brachte seine Flinte zu mir. Ich bearbeitete sie, ich richtete sie und gab sie ihm zurück. Da sagte *Uonlu*: „Ich habe gehört, daß du auch ein guter Jäger bist und Mittel herstellen kannst. Mach mir doch bitte ein starkes Mittel.“ Ich machte ihm dann ein Mittel, in dem er sich waschen sollte. Ich sagte: „Wenn du dich in dieser Flüssigkeit gewaschen hast, wirst du nach drei Tagen ein Schwein erlegen.“ — *Uonlu* tötete dann tatsächlich nach drei Tagen ein wildes Schwein — das, von dem ich zu ihm gesprochen hatte.

Als er das Fleisch in das Dorf gebracht hatte, gab er mir einen Schenkel.

Dieses Mittel hatte mir *Tro* gezeigt.

50,12. Mein Vater hat mir diese Geschichte erzählt, als ich noch ein kleiner Junge war.

Einer der beiden Männer hieß *Njanga*. Sein Sohn hieß *Pe*.

Njanga war der größte Krieger des Landes. Er heiratete in seinem Leben viele Frauen, aber alle hatten entsetzliche Angst vor ihm, denn *Njanga* erlaubte keinem anderen Mann, seine Frauen zu berühren.

Obwohl *Njanga* breit gebaut war, war er doch recht klein. *Njanga* hatte Haare auf der Brust, die fielen ihm bis auf die Knie; seine Füße waren zweimal so groß wie die unseren. Er war schrecklich.

Njanga erlaubte seinen Frauen nicht, daß sie ihren Reis vor sich stampften, nein, sie mußten ihn seitlich neben sich stampfen, damit nicht zufällig ein Mann, der am Pfad vorbeikam, ihre Nacktheit sähe.

Njanga achtete darauf, daß seine Pfade sauber waren. Es durfte kein Stöckchen oder gar ein ganzer, vom Sturm umgewehter Baumstamm über seinem Pfad liegen; denn wenn die Frauen, wie es ja ihre Art ist, darüber hüpfen, sähe man ihre Scham.

Zog *Njanga* in den Krieg, so hing er sich einen großen, schweren Gelbgußring um den Hals; seine breiten Nackenmuskeln umquollen ihn auf beiden Seiten. An den Ring hing er sich kleinere Ringe.

War *Njanga* in *Blole* (etwa fünf Stunden Fußmarsch entfernt) und blies er in *Blole* in sein Horn, so hörten seine Frauen hier in *Diaple* noch den Ton.

Wenn er durch seine Nase schnaubte, kamen zu den Nüstern Feuerwolken heraus.

War Krieg, und *Njanga* näherte sich einem feindlichen Dorf, so wollten die Leute davonlaufen — aber, sie konnten es nicht. So stark war *Njangas* Zauberkraft. Die Leute blieben im Laufen stehen, ein Bein erhoben, und warteten auf *Njanga*. Wollte ein Feind auf *Njanga* schießen, hatte er seine Flinte auch mit einer Kugel geladen, so spritzte doch nur Wasser aus seinem Flintenlauf, wenn er auf *Njanga* gezielt hatte.

50,13. Auf der anderen Seite des *Nuon*-Flusses, in der Nähe von dem Dorf *Lole*, wohnte ein anderer Krieger. Dieser sagte, er wolle *Njanga* mal in seinem Dorf sehen. Wenn dieser *Njanga* erst einmal da sei, werde er, der Mann von *Lole*, ihn mit Leichtigkeit töten.

Njanga hörte diese Prahlerei. Er wanderte zu dem Mann, der so von ihm sprach. Auf halbem Wege hielt er an, brach einen Ast ab, maß mit ihm seinen Fuß und gab den Stock mit der eingezeichneten Fußlänge seiner Frau, die ihn auf der Reise begleitete. Er sagte, sie solle sich eilen und in dem Dorf dem anderen, dem Krieger, die Fußmaße zeigen, ohne einen Namen zu nennen. Der dort wisse dann schon, wer gekommen sei.

„Gut“, sagte der andere, „er ist jetzt da. Da gehe ich mal auf meine Pflanzung und hole Nüsse.“ Als er auf seinem Kolabaum gestiegen war, sah er unter sich *Njanga* stehen. Er rief hinab: „Wer bist denn du?“ — „Ich bin *Njanga*.“ — Der andere rief vom Baum herunter: „Schau dir die Sonne an, du siehst sie bald nicht mehr.“

Wie er das aber noch sagte, war er, so wie er sich zum Reden herabgebeugt hatte, festgebannt. Da rief der prahlerische Held aus *Lole*: „Töte mich nicht, laß mir mein Leben!“ — „Na, ich lasse dich leben, aber warte, ich klettere zu dir hinauf!“ Das tat *Njanga* denn auch, faßte ihn alsdann um die Hüfte und trug ihn, unter den linken Arm gepreßt, herunter. Als sie unten angekommen waren sagte *Njanga*: „Geh in dein Dorf und melde, *Njanga* sei da.“

Als sie dort angekommen waren, sagte der Häuptling von *Lole*, dem die Geschichte erzählt worden war: „*Njanga*, bleib du in meinem Haus und übernachtete bei mir.“ Er selbst ging auf seine Pflanzung. *Njanga* sagte aber zuvor noch: „Hör, ich hab ein Gesetz. Wenn jemand in der Nacht schreit und ruft: ‚Hilfe, helft mir‘, so tue ich es immer!“

Als er in der Hütte des Häuptlings bei seiner Frau schlief, stand eine Frau des Häuptlings am anderen Morgen früh auf und ging aus dem Haus, ihr Baby zu waschen. Das Kleine aber hatte *jo*, Krätze, und schrie beim Waschen: „Au, au, helft mir, helft mir!“ Davon wachte *Njanga* auf, und als er die Worte verstand, verließ er sofort seine Frau und lief aus

dem Haus. Er rief die ganze Zeit: „Ich komme und helf dir, ich komme und helf dir!“ Als er zu dem Platz gekommen war, wo die Frau das Kleine wusch, rannte er auf die Mutter zu und schnitt ihr stracks die Gurgel durch. Weil viel Blut aus der Wunde tropfte, fing er es auf und wusch sich das Gesicht damit. Es war ja gerade Morgenzeit. Dann verließ er Baby und *Lole* und wanderte nach *Njor Diaple* zurück.

In der gleichen Gegend (um *Lole*) ist das Dorf *Kole*. Der Häuptling von *Kole* hatte ein hübsche junge Frau, und die hatte einen Liebhaber. Als der Häuptling aber zu dem jungen Mann, der seine Frau verführt hatte, ging und Schadenersatz verlangte, war der gerade eine *zea gle*, Maskengestalt. Da sagte der Häuptling zu sich: „Jetzt erschieße ich ihn.“ Also nahm er seine Flinte, zielte und schoß auf die Maskengestalt. Die Freunde und Verwandten des Toten kamen daraufhin zusammen, um den Umgebrachten zu rächen. Sie wollten gegen den Häuptling kämpfen. Der aber floh zu *Njanga*. Sobald er hier angekommen war, nahm er seine älteste Tochter und gab sie *Njanga* zum Geschenk. Er sagte: „Ich kam zu dir, daß du mir hilfst.“ Da sagte *Njanga*: „Ich nehme deine Tochter an, aber ich sage dir gleich: meine Weibergeschichten behandle ich streng. Gehe du selbst mit deinen Leuten nach *Wotuo*, also dorthin, wo die Wasserstelle ist, und bleibe dort.“ Die Kolabäume bei der Quelle sind noch von damals. Dort drüben (*Tame* weist zum Dorfteil des *Daple*-Bezirks) aber siedelte *Njanga*.

Das Mädchen aber verliebte sich in dem nächsten Jahr in viele junge Burschen der Gegend. Als sie eines Tages den Reis doch vor sich stampfte und jemand vorbeiging, erschöß *Njanga* die Häuptlingstochter. Da sagte er zu seinen Leuten: „Geht und bringt sie zu ihrem Vater. Er soll sie mir mit einer anderen Tochter ersetzen, anderenfalls verbrenne ich morgen sein Dorf. Auch muß er euch für die Kugel ein großes Stück Gelbguß, für den Zunder aber ein Kleid mitgeben.“ All das, das Mädchen, den Gelbguß und ein Kleid schickte dann auch der Häuptling. In der folgenden Nacht aber rannte dem Häuptling aus *Kole* die ganze Familie weg. „Wenn wir noch länger hierbleiben, wird der Krieger uns noch alle umbringen.“

50,14. Etwa zur gleichen Zeit passierte noch folgende Geschichte:

Eine von *Njangas* Frauen hatte ein Baby bekommen. Es war ein Junge. Als der Kleine eines Tages auf der Matte vor der Hütte lag und im Schlaf ein wenig pinkelte, sah das der alte *Njanga* und schrie: „Aha, daran erkenne ich meinen Sohn! Der nimmt mir einmal noch alle meine Frauen weg.“ Auf der Stelle schnitt er das Neugeborene in zwei Teile und wusch seine Augen mit des Sohnes Blut.

Dieselbe Frau, deren Sohn er getötet hatte, bekam im nächsten Jahr wieder ein Kind, wieder einen Sohn. Als das Baby gerade geboren war, brachte sie es zu ihrer Mutter in ein anderes Dorf. *Njanga* hat es nicht gemerkt. Dieser Sohn bekam später viele seiner Mütter (d. h. die Frauen des Vaters).

Zu jener Zeit hatten die Dörfer noch hohe Lehmwälle, und gegen das Tor ließ man — war Krieg — einen dicken Baum fallen, um es zu verrammen. Es war immer Krieg. *Njanga* macht mit den *Jau* Krieg. Als er nach *Blole* kam, sah er, daß es keine Möglichkeit gab, in das Dorf hineinzukommen; denn *Blole* hatte einen dicken Wall. Da lief er an das Tor, gegen das der Baumstamm gelehnt war. Er grub ein Loch vor diesem Tor und dann einen Gang in das Dorf. So kam er in das Dorf *Blole*. Da stampften gerade mehrere Frauen ihren Reis. Als sie merkten, wer er war, wollten sie vor ihm davonlaufen, fielen aber alle auf den Boden. *Njanga* nahm ein langes Seil und band sie alle daran. Daraufhin begann er zu arbeiten. *Njanga* tötete hundert Männer, aber er erschlug nur Männer.

Alle Leute aus dem *Jau*-Gebiet kamen und unterwarfen sich. Sie gaben ihm ein kleines Mädchen als äußeres Zeichen dafür, daß man sie besiegt hatte.

Das war der letzte Krieg, den *Njanga* ausfocht. Denn damals war er schon alt.

50,15. *Njangas* ältester Sohn war *Pe*. Obwohl auch er ein Krieger war, ging er häufig in den Wald, um Fallen zu stellen.

Er hatte sich einen Korb gemacht, in dem er die gefangenen Tiere nach Hause tragen konnte. Dies war aber kein gewöhnlicher Korb! Er war so hoch wie ein Haus.

Wenn *Pe* morgens zu seinen Fallen ging, lud er den Korb auf den Rücken und alles Tierzeug, das er aus den Fallen nahm, packte er hinein. Es gab darunter Bongo, Antilopen und Ducker. „Für die kleinen Tiere ist der Korb“, sagte er.

Wenn der Korb voll war, setzte er ihn sich nicht auf den Kopf, bewahre, er hing ihn sich über den Nacken.

Pe verließ seinen Vater. Er legte sich sein eigene Pflanzung an. Wenn er von der Jagd zu seinen Pflanzungshütten zurückkam, setzte er sich auf die Türschwelle und rauchte. Aber er stopfte sich seine Pfeife nicht mit reinem Tabak, nein, er vermischte ihn mit Pfeffer, den er zu Pulver zerstoßen hatte. Mit diesem Pulver füllte er seine Tonpfeife, steckte sie an und nach wenigen Zügen blutete er aus den Augen. Das liebte er. Da durfte aber ja niemand in seiner Nähe sein. Er wollte von niemandem

gesehen werden, er wollte niemanden sehen. Er hätte Zuschauer umgebracht.

Das ist alles, was ich dir von *Pe* erzählen kann.

50,16. Ich gebe dir die Geschichte von *Njanga* nicht in allen Einzelheiten, denn das würde Feindschaft schaffen zwischen den Nachkommen derjenigen, denen unser Vorfahre *Njanga* Böses getan hat, und uns, seinen Nachkommen.

Dieses Dorf ist nicht für die *Dea-no*-Sippe. Diese Leute sind unsere Gäste. Wir besitzen das Dorf und den Wald. Ich, *Tame*, der dir dies berichtet, bin bei vielen Leuten als perfekter *uon do mä*, Geschichtenerzähler, bekannt. Alle Information, die ich dir gebe, ist richtig. Dies Dorf ist für uns, und wir sind seine führenden Personen.

Du weißt, daß dem *Njanga* ein neues Mädchen gegeben wurde, als er das erste getötet hatte. *Njanga* sagte zu seinen Söhnen, daß auch sie eifersüchtig wie er in allen Frauengeschichten sein müßten, wenn sie berühmt werden möchten.

Nun, weil unsere Abstammung sehr sauber und sorgfältig durchgeführt wurde, haben wir alle auch die Eigenschaften unserer Großväter behalten, sind wir, die Nachkommen *Njangas*, berühmt als „gut-böse“ Leute — das soll heißen, wir sind nett zu dir, wenn du nett zu uns bist, doch wenn uns einer übel mitspielen will, so werden wir genauso gegen ihn handeln.

Bis heute fürchten wir den Tod nicht, denn es gab eine sorgfältige Weitergabe der Überlieferung. Durch die Eigenschaften der Familie, die ich dir gerade erklärt habe, wurde *Demi*, mein Bruder, auch ein Nachkomme *Njangas* oder *Dukerajs*, zum Häuptling gewählt und herrscht jetzt über das Dorf.

Dies ist der Grund, warum das Dorf unser ist, wie uns auch der Wald und alles, was darin lebt, gehört.

Früher brauchte man eben unsere Erlaubnis, um in diesem Gebiet zu leben, zu jagen oder eine Pflanzung anzulegen.

Tro, *Blos* Bruder, war der Meinung, daß die *Dea-no*, da sie nun schon mit uns leben, auch an der Herrschaft teilhaben sollten, so daß auch sie von unserem Herrscher- und Kriegerblut etwas abbekämen. Diese Meinung *Tros* bewirkte, daß man *Meiame* zum Stammeshäuptling der *Njor* wählte. So wurde *Meiame* Häuptling. Nun, als Dank für diese Hilfe bestimmte *Meiame* den *Bonga* zum Dorfhäuptling. Nach *Bonga* wurde *Uonlä*, nach diesem *Sowtie* Häuptling. Und seit diesem haben wir *Demi*. Alle diese Leute sind Nachkommen *Dukerajs*, denn ohne unsere Erlaubnis wäre *Meiame* nie Stammeshäuptling geworden.

Das ist das Ende der heutigen Erzählung.

50,17. Vor einiger Zeit schuldete mein älterer Bruder *Wej* dem *Gbäädä* sechzehn Dollar. Er versuchte überall, Geld aufzutreiben, um seine Schuld zu tilgen, aber er konnte kein Geld finden. „Diese Schuld schafft mir Ärger“, sagte er. Auch *Gonti* hatte hohe Schulden. *Demi* war ebenfalls verschuldet. Sie schauten überall aus nach Möglichkeiten, Geld aufzutreiben, um ihre Schulden zu begleichen. *Gonti* ging zu *Demi*. Er sagte: „Wenn ich nur wüßte, wo unsere *gle*, Maskengestalt, ist? Wir könnten sie verkaufen.“ Gemeinsam gingen sie zu *Wej* und sagten zu ihm: „*Wej*, du bist der Älteste in unserem Dorfbezirk. Laß uns gemeinsam *gle*, Maskengestalt, verkaufen.“ *Wej* sagte: „Nein, was redet ihr da!“

Gbäädä wußte von alldem nichts. Er ging zu *Wej* und sagte: „Morgen, zu einer Zeit wie jetzt, zahlst du deine Schuld oder ich lasse dich verhaften, damit du mir vor Gericht in *Butulu* mein Geld zurückgibst.“

Wej ging zum Dorfhauptling, zu *Demi*. *Gonti* sagte zu beiden: „Ich habe eine Idee. Wir verkaufen *gle*, Maskengestalt.“ Da nahmen *Wej* und *Gonti* die Maske und trugen sie zu dem Haus des *Demi*, bei dem ein Mandingo saß, der Masken aufkaufte. Die drei verkauften unsere Maskengestalt für siebzehn Pfund, das sind 68 Dollar. Außerdem erhielten sie ein Gewand, das etwa vierzig Dollar wert war.

Nachdem *Wej* die Maske verkauft hatte, kam er zu mir und sagte: „*Tame*, meine Frau ist krank, und der *Däbome* hat mir geraten, unserer *gle*, Maskengestalt, ein Opfer zu bringen. Wo ist *gle*, Maskengestalt?“ Ich antwortete hierauf: „*Wej*, du weißt, daß ich die *gau*-Maskengestalt nicht aufbewahre. Geh zu *Dewo*. Sie wird *gle*, Maskengestalt, haben.“

Wej ging zu *Dewos* Pflanzung. Als er dort angekommen war, sagte er zu *Dewo*: „Gib mir *gau gle*, Maskengestalt; ich soll ihr ein Opfer bereiten, denn meine Frau ist krank.“ *Dewo* sagte: „Ich hüte keine Maskengestalt. Geh in das Dorf zurück.“

Wej kam zurück. *Dewo* aber wußte, daß man die *gau*-Maskengestalt verkauft hatte, denn *Gba*, eine der Frauen von *Demi*, hatte zugesehen, wie die Männer ihr Geschäft betrieben.

An diesem Abend gewitterte es so sehr, daß viele Männer die Maske suchen wollten. *Dewo* und *Jakassa* wurden angeklagt, sie hätten die Maske verkauft. Diese zwei gingen zu dem Beerdigungsplatz unserer Vorfahren, die die Meister von *gau*-Maskengestalt gewesen waren und sagten gemeinsam: „Wenn wir die Maske verkauft haben, so soll der Blitz uns noch in dieser Nacht töten.“ *Wej* leugnete aber weiterhin. Ja, er schickte sogar jemanden zu *Memgbö*, mit dem Auftrag, die Maske ins Dorf zu bringen, da man ihr opfern wolle. Er bat einen Jungen, ihm einen *Dan*-

Brief zu schreiben. Den wolle er dem *Memgbö* zuschicken. Der *Dan*-Brief ist nun in unserem Besitz. *Wokano*, *Sis* Sohn, kam nun aus seinem Haus und klagte die Leute heftig an. Er sagte, *Demi*, *Wej* und *Gonti* hätten die Maske gemeinsam verkauft.

Als ich in *Meapie* war, traf ich auf einen Buben, der mit dem Mandingo gekommen war, der unsere Maske kaufen wollte. Der Mandingojunge erzählte mir, daß sein Herr in unserem Dorf eine bestimmte Maske gesehen habe, und daß er an dieser sehr interessiert sei. Als ich das hörte, ließ ich *Wej* kommen und sagte: „Wenn du nicht kommst, will ich dich öffentlich anklagen, daß du die Maske verkauft hast.“ *Wej* kam aber nicht auf meinen Ruf. Ich ging zurück in das Dorf. All die älteren Männer des Dorfes versammelten sich in der Veranda von *Demis* Haus. Die drei Angeklagten verneinten die Frage, ob sie die Maske verkauft hätten. Sie riefen nach *Sass-wood* (*Ordal*).

Wej's Frau und *Wej's* eigene Kinder verlangten nun von den Dorfältesten, daß man ihnen erlaube, ihren Vater mit auf die Pflanzung zu nehmen, wo man ihn mit Fragen ausquetschen wolle.

50,18. Zu der Zeit regnete es tagtäglich in heftigen Gewittern auf das Dorf. Alle Dorfbewohner klagten uns *Da-no* an. Wir sollten für alle Beschädigungen bezahlen, die im Dorf angerichtet würden. *Jakassa* sagte zur Frau und zu den Kindern des *Wej*: „Wer bat, den Vater auf die Pflanzung mitnehmen zu dürfen, damit unser Vater dort den Kopf hängen lasse (d. h. nachdenke)?“ Während die Gruppe noch diskutierte und *Wej* mit *Jakassa* in unseren Dorfbezirk ging, blieb *Wankama*, die Frau von *Wej*, mit *Demi* zurück. *Demi* sagte ihr: „Wenn *Wej* jetzt irgend etwas von den Geheimnissen ausplauderte, weil *Jakassa* ihn fragt, so wird die Wahrheit auf ihn selbst fallen.“ *Wokano* ging daraufhin nach *Butulu* und reichte Klage beim Stammeshäuptling ein. Ein Bote wurde von *Butulu* gesandt, um die Männer gefangen zu nehmen. Alle Männer der *Da-no*-Sippe wurden gefangen genommen. Man hörte, daß ein gewisser *Dan* auf der französischen Seite die Maske aufbewahre. *Duo* und zwei andere junge Männer wurden nun über den Fluß geschickt — aber es war umsonst. Als sie ankamen, war die Maske schon nach *Danané* gebracht worden.

Ich sagte zu dem Stammeshäuptling, daß die drei Männer die Maske zurückbringen müßten. Denn das Fehlen der Maske habe großen Schaden angerichtet. *Wankama*, *Wejs* Frau, sagte: „Ich bin nicht mit der Äußerung, die *Demi* mir gab, einverstanden.“ Wir erzählten, was *Demi* gesagt hatte, dem Stammeshäuptling *Meiame*, und als man *Demi* fragte, ob er das gesagt habe, was *Wejs* Frau behauptete, da leugnete er. *Demi* sagte:

„Wenn ich das zu *Wankama* gesagt hätte, wäre ich ja schuldig, die Maske verkauft zu haben.“ *Wej* sagte: „Es ist nicht gut zu lügen. *Wankama* sage mir, was *Demi* mir ausrichten läßt.“

50,19. Da wurden sie schuldig gesprochen. Nachdem sie lange die Tat geleugnet hatten, gaben alle zu, daß sie die Maske verkauft hatten. Jeder der Angeklagten mußte vierzig Dollar Strafe bezahlen. Sie bezahlten ihre Strafe im Gerichtshof, und die Sache kam zurück in unser Dorf, damit die letzte Entscheidung gefällt werde. Von dem Strafgeld bekam ich zwölf Dollar. *Si* und ich, wir sollten beide gehen und nach der Maske suchen. Ich wurde gefragt, ob ich eine neue Maske herstellen könne, die genau wie die andere aussehe. Ich sagte: „Ja.“ Die Verklagten mußten einhundertzwanzig Dollar und eine Kuh bringen. *Si* und ich, wir gingen in den Busch. *Si* schnitzte seine Maske, ich schnitzte an der meinen. Wir brachten dann beide Masken hierher und schickten nach *Meiame*. Wir gingen nach dem *Kpangla*, dem Beschneidungsplatz der *Da-no*. Sie legten meine Maske auf einen Platz und legten die Maske, die *Si* geschnitzt hatte, direkt daneben. *Kwasi* und die Ältesten unseres Bezirkes waren anwesend. Mein Sohn rief nach der *gau*-Maskengestalt, die auftreten solle. Er sagte: „Ich habe alle *gle*-Maskengestalten des Gebietes versammelt. Es wäre schlecht für *gau*-Maskengestalt, wenn sie vergessen wäre.“ Der *Zo*, Meister, von *gau*-Maskengestalt wurde gebeten, in den Busch zu gehen und mit verbundenen Augen zurückzukommen. Er solle die Maske, die ihm gefalle, dann auflesen. *Jei* bat um ein besonders altes blaues Tuch — solch eines, wie die *gau*-Maskengestalt trug. *Wowoa* kaufte das *dienti*-Tuch und brachte es auf den Versammlungsplatz. *Jei* rief nach einem großen Widder mit Mähne. Wir kauften das Schaf und brachten es. *Jei* bat nun noch um ein bestimmtes Stoffstück — man brachte es ihm. Nachdem *gau*-Maskengestalt angezogen war, rief sie aus, sie brauche mehr als fünfundzwanzig Freudenschüsse. Wir kauften also eine Schachtel mit Patronen und ließen zehn Flinten zum Abschießen der Munition kommen.

Das Auftauchen einer neuen *gau*-Maskengestalt war doch für alle im Dorf sehr erschütternd und sehr traurig. Die Aufführung war großartig; die Frauen glaubten nicht, daß das eine andere Maske sei. Sie glaubten, die Maske sei zurückgebracht worden. *Meiame* gab einen Dollar dem *Si* und mir. Auch der Dorfhäuptling *Demi* gab uns fünfzig Cent, Dorfhäuptling *Tomma* von *Butulu* gab uns, *Si* und mir, zusammen einen Dollar. Und auch sonst bekamen wir viele Geschenke.

Das ist die Geschichte, wie die *gau*-Maskengestalt verkauft wurde und wie die *gau*-Maskengestalt wieder zurückkam.

50,20. // Die beste Zeit, um seinem Sohn Geschichten zu erzählen, ist die der Abendstunden. Eine andere günstige Zeit ist der Augenblick, wenn das Hühnchen sich schüttelt. Bevor dein Kind sich schlafen legt, hört es dir noch gerne zu. Die Morgendämmerung aber ist die Tageszeit, zu der du dein Kind holst, um zu ihm zu sprechen. Später am Tag wirst du es kaum wiedersehen — dein Sohn ist mit seinen Freunden weggegangen.

// Die Farben eines Kleides hängen von der Einstellung des Trägers ab. Wenn jemand für längere Zeit dunkle Stoffe getragen hat und dann auf einmal helle, vielfarbige Stoffe trägt, so wird man sagen: „Was ist mit ihm los?“ Manche Frauen halten sich nicht mit Farben sauber. Wenn sie dann beginnen, reine Farben zu tragen, so bedeutet das, daß sie nun einen Freund haben, dem zuliebe sie ihren Körper schmücken wollen, um ihm zu gefallen.

Gɔ gle, Leoparden-Maskengestalt, muß in ein rotes Stück Stoff gehüllt sein. Wenn sie irgend eine Person mit einem roten Stoff sieht, fordert sie von dieser Person eine Strafe. Rot bedeutet eine besondere Kraft und Rot sollte nur von *gɔ*, Leopard, getragen werden, der die höchste (*gɔ*) *dü*, Kraft, besitzt.

Der *gɔ*, Leopard, sagt, daß er Rot in Schwarz wandeln kann. Sieht er eine Person in ein rotes Gewand gehüllt, so kann er den Tod dieser Person herbeiführen: dann ist Rot in Schwarz gewandelt. Oder er läßt die Familie der Person eine hohe Strafe bezahlen und verlangt das Gewand für sich.

Rot ist heiß. Es ist ein wunderbares und schreckliches Ding. Wenn Eisen rot, also heiß ist — wer wollte es mit der Hand berühren?

Pū, helle Leute, sind bessere Personen. Eine hellere Frau ist besser als die dunkle. Man sagt: „Die Liebe zu einer hellen Frau kann nicht aus dem Herzen eines Mannes weichen.“

Heute tragen die Leute oft rote Stoffe — früher aber war das nicht möglich.

Früher war *gɔ*, Leopardenbund, der einzige Beherrscher der *Dan*. Alle wichtigen Tiere wurden ihm gebracht. Wenn ein Leopard getötet ist, so liefert man ihn *gɔ*, Leopardenbund, ab, denn er hat rote Punkte. Auch der Büffel wird zu *gɔ*, Leopardenbund, gebracht, denn auch er hat rote Streifen.

50,21. Einst war ich in *Blole* und arbeitete für den Stammeshäuptling *Dō*. *Dō* hatte viele Frauen. Ich lebte in *Blole* mit einer meiner Frauen. Es war die Mutter meines Sohnes *To*. Diese Frau wurde bald eifersüchtig, weil ich ein Verhältnis mit der Hauptfrau des Häuptlings hatte.

Sie klagte mich eines Tages beim Häuptling *Dō* an, daß ich seine Hauptfrau verführt hätte! Doch *Dō* sagte vor dem ganzen Ältestenrat in *Blole* nur: „Es ist schade, daß sich *Tame* eine solche alte Frau ausgesucht hat! Von einer jungen Frau hätte ich auf diese Weise wenigstens schöne Kinder bekommen.“ (Alle Anwesenden lachen.)

51. Tokba

51.1. Nach der Zeit *Deawas* übernahm der zweite *Dea* das Häuptlingsamt in *Diaple*. *Butuo* war damals ein eigenständiges Dorf. Erst als *Qui* kam, legten sie die beiden Dörfer zusammen.

Ich bin nicht hier, sondern in *Gomaple* geboren. Mein Mann *Bu* war ein reicher *kwä mi*, Tauschpartner, und er heiratete mich hierher. Mein Mann war viel älter als ich und erst als er mich ganz bezahlt hatte — dafür brauchte er eine Kuh, Stoffe, Messingeimer und mehrere schwere Ringe —, kam ich zu ihm nach *Butuo*.

Mein Mann war äußerst redegewandt. Wenn jemand mit ihm Streit hatte, so gewann er immer: sein Mund war eben zu scharf. Ich war seine erste Frau und ich führte den Haushalt. Als er *bəumä*, wohlhabender Mann, war, töteten wir eine Kuh.

An dem Tag, an dem wir morgens die Kuh töteten, starb dem *Dea* eine Frau. *Dea* kam noch am gleichen Tag zu uns und erzählte, daß ihm eine Frau gestorben sei. *Dea* bat *Bu* um Hilfe, da er nun die Knochen seiner Frau zu bezahlen hatte. // Das war damals so: der Ehemann, dem seine Frau gestorben war, mußte der Familie der Frau viele Wertträger als Ersatz geben. — *Bu* und ich, wir gingen nach *Diaple*, und als wir dort waren, bezahlte *Bu* alle Wertträger an die Familie der Ehefrau von *Dea*.

Kaum waren wir zurück, da war auch die Frau von *Deas* Bruder *Mūmi* gestorben und dieser kam und bat *Bu*: „Du hast unserem anderen Bruder geholfen, so hilf auch mir.“

Das tat dann auch sein Freund. *Bu* bezahlte auch die Knochen dieser Frau.

Hierauf meinte *Dea*: „Du hast uns geholfen, aber du solltest uns doch noch eine Kuh töten.“ *Bu* tat das, ja, er tötete sogar gleich zwei Kühe — eine hier und eine in *Diaple*.

In der damaligen Zeit war es noch Sitte, daß der große Bruder und dessen Frau sich vor der Schwester hinsetzen durften. Mein Bruder war *Luo*. Wenn ich mit meinem Mann einen Gerichtsfall zu entscheiden hatte, zog ich meinen Bruder oft zu Rate. Das zeigt, daß mich mein Mann mehr geliebt hat als seine anderen Frauen.

Dort, wo heute die Kolabäume stehen, waren unsere Hütten. *Noa*, *Daodia*, *So*, *Kalle* und *Jela* wohnten damals dort bei meinem Mann und mir.

51,2. // *Bu* holte mich aus *Gomapple* nicht, weil er mich liebte, nein, meine Familie brachte mich zu *Bu*, weil sie Geld benötigte, um sich einen *suo*, Jagdzauber, herstellen zu lassen. Mein Bruder *Dea*, der mich hierher brachte, war ein sehr guter Jäger und er benötigte dringend dieses Mittel. Das Mittel, für das sie mich in die Ehe gaben, hieß *njankra*, und der Mann, der es herstellen konnte, hieß *Messe* aus dem Dorf *Goelle*. Als das Mittel fertig war, nahm es mein Vater und ging damit jagen. Das erste Tier, das er schoß, war ein Affe. Er kochte den Affen als Opfer für den *suo*, Jagdzauber, und gab dem Mittel dann das Affenfleisch. Dazu sagte er: „Dies hier ist unsere Hütte. Wir werden zusammen leben.“ Dann zog er wieder in den Wald und schoß noch am gleichen Tag eine Rohrratte. Er schnitt ihr einen Schenkel ab, den er mir überreichte, da er ja durch mich zu seinem *suo*, Jagdzauber, gekommen war.

51,3. (Nun spricht der Sohn der *Tokba* weiter, „weil er das besser versteht.“) Seitdem tötete er viele Tiere. Der *suo*, Jagdzauber, hing in seiner Hütte, der Jäger trug nur einen Ring am Armgelenk. Der *suo*, Jagdzauber, brachte ihm viele Tiere, die er dann töten konnte. Der Jäger gab dem *suo*, Jagdzauber, eine Kolanuß und sagte dazu, was für ein Tier er erlegen wolle. Und genau das schoß er dann auch. Wenn auch dieser *suo*, Jagdzauber, den Jäger nicht unsichtbar machen konnte, so bewirkte er wenigstens, daß ein angreifendes Tier den Jäger nicht verletzen konnte.

// *Täa*, Verbot, unseres *suo*, Jagdzaubers, war, daß die Frauen zwar von dem Fleisch der Jagdbeute essen durften, aber Herz und Schwanz der Jäger mit seinem *suo*, Jagdzauber, teilen mußte. Wenn eine Frau von diesen Teilen gegessen hätte, wäre der Jäger am folgenden Tag von einem Tier angefallen worden. Wenn die Frauen aber treu sind, ist dem Jäger täglich ein Tier auf der Jagd als Beute beschieden.

Bald darauf starb Mutters Bruder und mein Vater übernahm den *suo*, Jagdzauber. Als dann dieser gestorben war, erhielt ich den *suo*, Jagdzauber. Ich benütze ihn auch heute noch.

// Als mein Vater gestorben war, legten wir ihn auf ein Bett, wie dieses (Lehmbank) in dem Haus, und ich mußte zu meinem Vater sagen: „Du bist jetzt gestorben, und ich möchte denselben *suo*, Jagdzauber, benützen, den du benützt hast.“ Dann schüttelte ich die Hand meines toten Vaters und ging durch die Hintertüre aus dem Haus, umschritt das Haus und betrat es durch die vordere Türe. Dann begruben sie meinen Vater, und ich begann mit dem *suo*, Jagdzauber, zu jagen.

52. Tompieme

52,1. Mein Vater hieß *Meanjakwoi*. *Kwoi* ist eine Wildkatze. Weil mein Vater als Kind so hübsch war und eine so zarte Haut hatte, gab man ihm diesen Namen.

Der Vater meines Vaters war *Tajua*. Viele nennen ihn auch *Dude*. Er hatte eine Maskengestalt, die *sin* gerufen wurde. Sie ist noch heute in unserer Familie. Mein Großvater tanzte die Maskengestalt, obwohl er es nie gelehrt bekommen hatte. Er lernte es durch Träumen.

Als ich so alt war, wie mein Sohn da, war noch mein älterer Bruder *Uopie* für mich und meine Brüder da. Man sagte mir damals, daß er mein Vater sei. Ich war zu dieser Zeit ja noch sehr klein. *Uopie* war Schnitzer und Schmied. Während mein Bruder seine Arbeit tat, nahm ich ihm eines Tages seinen Dechsel weg und spielte Schnitzer. Als das mein großer Bruder sah, rief er zornig: „Du machst mir ja meinen Dechsel kaputt!“ und griff nach einem Stock. Ich rannte schnell davon. Seit der Zeit aber war ich immer um meinen Bruder und lernte so, wie man die Arbeiten verrichtet.

Wenn *Uopie* in seine Schmiede ging, bat er mich, daß ich ihm mit dem Blasebalg das Feuer anblase. Die Dorfschmiede war damals hinter der Hütte von *Gontis* Vater. Dann und wann rief mich mein Bruder, daß ich ihm bei seiner Arbeit helfe. So schaute ich immer zu, wenn mein Bruder schmiedete. Und wenn ich für ihn fleißig war, zeigte er mir manchen Kniff, wie man die Schmiederei oder das Schnitzen anstellen muß. *Uopie* bekam natürlich keine Bezahlung für das, was er für mich tat. Von wem auch?! Auch mußte ich ihm dafür, daß er mir soviel Nützliches zeigte, nicht auf der Pflanzung helfen. Er war ja mein Bruder. Diese Zeit des Zuschauens dauerte bis zu seinem Tode.

52,2. Die *zəkpöü*-Maskengestalt war in *Gomaple*. Sie hieß ursprünglich *doa*. Dann wurden aber eines Tages die Ältesten des Dorfes zusammengerufen. *Sou* empfahl, daß diese Maskengestalt von einer gewöhnlichen Maske zum Sprecher von *Mbon wa*, Wald groß, gewandelt werden solle. Deshalb solle auch ihr Name in *zəkpöü* gewandelt werden.

Dann kam ein berühmter Kran-Schnitzer, *Xra* (*Sra*) in dieses Gebiet und schnitzte die *zəkpöü*-Maske neu. Der *jon*-Baum, aus dem diese Maske geschnitzt wurde, stand zwischen *Butuo* und *Gomaple*, etwa dort, wo der *gwej*-Bach fließt und man auf dem Pfad ins Wasser steigen muß. Man kann noch heute an der Wurzel vorbeigehen, die damals *Xra* abgeschnitten hat. Die Meinung dieses alten Mannes wurde damals von den Dorfältesten geprüft und die Maske wurde dann der Sprecher von *Mbon*

wa, Wald groß, in *Driple*. Der *Zo*, Maskenträger, handelt noch heute mit der Maske und er macht es gut.

// Nun, ich kann nicht genau erzählen, wie wir die Maskengestalten empfangen, aber mein Ohr hörte manches.

Wir sind noch Kinder — auch ich. Nach dem, was mir meine Eltern erzählten, war *gle*, Maskengestalt, immer im Dienst von *gɔ*, Leopardenbund. Unsere Ahnen brachten die Maskengestalten und *gɔ*, Leopardenbund, vom Osten mit. In den alten Tagen waren *gɔ gle*, Leoparden-Maskengestalten, unsere Friedensstifter. Nur eine solche Maske konnte in diesen Tagen heißen Streit schlichten.

Die *Da-no* haben ein Mittel mit menschlichen Zähnen zum Kämpfen und dazu eine Maskengestalt, die auf das Mittel aufpaßte, und die *koma-gle* heißt. Auch auf meine Familie ist eine Maskengestalt überkommen, die *sin-gle* heißt. Dein Vater hat die Maske gesehen und fotografiert. Das ist so weit, wie ich gehen kann — das ist, was ich sage über: wie wir Maskengestalten bekamen.

// Ich habe die Maskengestalt noch nicht aufgenommen. Obwohl wir alle, die Nachkommen dieser Maskengestalt, gute Musik erbten, bin ich noch nicht auf der Matte (d. h. im Traum) inspiriert worden.

Tajua war der erste *zo*, Meister, der Maskengestalt; er schnitzte die Maske für sich selbst in Ähnlichkeit mit dem Gesicht seiner geliebtesten Frau.

Tajua war mein Großvater, *Meanjakwoi* mein Vater. Ich weiß nur etwas über das Schnitzen der Maske zu berichten — sonst weiß ich über meinen Vater nichts. Die *sin*-Maske wurde unter dem *göü*-Baum geschnitzt, der auf der rechten Seite des Weges von *Butuo* nach *Gomaple* steht. Immer wenn *Tajua* zurück aus dem Wald in das Dorf ging, schaute er seine Frau genau an, um die Maske dann in der Ähnlichkeit mit ihrem Gesicht gut zu schnitzen.

// Nein, ich kann nicht sagen, welches Holz es ist. Man sieht das nicht. / Weltbeginn. / Nein, davon habe ich keine Vorstellung. Weil das nun „Denken“ ist, will ich es erst überschlafen.

53. To tamebö

53,1. Mein Vater ist ein großer Handwerker und sein hervorstechendster Charakterzug ist seine Eifersucht. Das sind die beiden auffallendsten Eigenschaften meines Vaters.

Ich war ein kleiner Junge, als ich mit meiner Mutter aus *Diaple* wegzog. Doch zuvor mußte ich die Frauen *Tames* beobachten. *Tame* unterwies mich, wie ich die Frauen zu überwachen hätte. Mein Vater erwartete

von mir, daß ich ihm die Liebhaber seiner Frauen ausfindig machen würde. Ich hatte so viel Respekt vor meinem Vater, daß ich keinen der Burschen verheimlichte, der zu einer von *Tames* Frauen wollte. Ich machte dann meinem Vater mit einer Handbewegung oder durch Augenzwinkern klar, daß es dieser Mann auf jene Frau abgesehen hätte.

Eines Tages ging mein Vater weg. Zuvor sagte er uns, daß er die Nacht auf einer fremden, abgelegenen Pflanzung verbringen werde. In derselben Nacht aber kehrte mein Vater zurück und versteckte sich unter dem Dachvorsprung, um die Liebhaber seiner Frauen ins Haus gehen zu sehen. So wollte er sie entlarven. Die Liebhaber dachten tatsächlich, der Hausherr sei weit. Doch ich sah, wie er sich unter den Dachvorsprung gestellt hatte. In der Nacht holte ich mir einen Span und entzündete ihn. Ich leuchtete dann um mich. Der Lichtschein fiel auf meinen Vater. Ich tat, als ob er eine Ziege wäre. Da war *Tame* sehr verärgert und schlug mich gewaltig. *Tame* war vor allem verärgert, daß ich zu dieser Zeit immer noch nicht bemerkt hatte, wie er in seiner Eifersucht handelte, das heißt, daß ich seiner Äußerung geglaubt hatte, als er sagte, er würde die Nacht woanders verbringen. Er hatte gehofft, daß ich ihn langsam verstanden hätte.

Mein Vater ist begabt in allen Handwerken. Mein Vater kann *Qui-Flinten* reparieren und kann in Vorderlader Löcher machen. Mein Vater kann alle Gegenstände schnitzen. Mein Vater kann alle Maskengesichter schnitzen. Er kennt viele Maskengestalten und er schnitzt sie alle. Weil ich einer der jüngsten Söhne meines Vaters bin, will ich nicht weiter erzählen. Meine älteren Brüder und Schwestern wissen mehr.

// Mein Vater wollte eben nicht, daß seine Frauen andere Männer lieben, denn fremde Männer bringen ihm Unglück. Weil ich als Bub nun nicht zu wild war und weil ich meinen Vater wirklich lieb hatte, nahm er mich in seinen geheimen Dienst.

53,2. // Später habe ich Diamanten gegraben und für die Libanesen in *Ban* gekocht. Jetzt habe ich mich in ein bestimmtes Mädchen verliebt. Ich will das Mädchen heiraten und darum gehe ich zu meinem Vater zurück. Wenn er mir das Mädchen kauft, will ich gerne bei ihm bleiben und von ihm das Schmieden und Schnitzen lernen.

Ich weiß, daß das Blut meines Vaters in mir ist, und ich kann leicht alles das lernen, was mein Vater gelernt hat — gleichgültig, ob ich schon jetzt meines Vaters Fertigkeiten vollbringen kann. Ich würde bei ihm bleiben, wenn ich diese Frau hätte. Ich würde sein Nachfolger werden. Ja, mein Vater hat mich früher schon gebeten, bei ihm zu bleiben und seine Klugheit und seine Sorgfalt zu erlernen.

Das war meine letzte Äußerung.

// Mein Vater sagte mir, daß ich *der* Sohn sein werde, der ihm nachfolgen soll und der dann Meister in allen Handfertigkeiten sein soll.

(*To* steht auf und geht kurz aus dem Zimmer.)

Ich liebe meinen Vater sehr und wenn er stirbt, werde ich meinen großen Bruder *Wowoa* so lieben, wie ich meinen Vater geliebt habe. Ich liebe meinen Vater mehr als meine Mutter.

Ich bleibe dabei.

// Ich habe noch nie geschnitzt. Ich bin noch durch keines der Handwerke meines Vaters gegangen, aber ich wäre bestimmt fähig, einen Haarzinken aus Holz, Gelbguß oder Aluminium herzustellen. Ich kann auch Fingerringe aus Münzen schmieden.

54. Tua

54.1. Mein Vater *Gdja* war ein berühmter Roder. *Gwaime* war *Gdjas* Vater. Dieser konnte bessere Pflanzungen anlegen als alle anderen Männer dieses Dorfes. Als er noch jung war, kümmerte er sich wenig um das Pflanzen, er war damals ein Händler. Er verkaufte Kleiderstoffe, die seine Brüder gewebt hatten, in der Nähe von *Tapita*, in *Gäjule*. Von dem Erlös kaufte er Flintenpulver und Gewehre. Das Gerät trug er nach *Diaple* und stapelte es dann vor seiner Hütte auf. Dann kamen die Männer zu ihm und kauften von den Sachen, die er mitgebracht hatte. Als er so kam und ging, sah er, wie die Leute Pflanzungen anlegten und da sagte er zu sich: „Es ist wohl das beste, ich höre jetzt auf, Stoffe zu verhandeln und pflanze meine eigenen Nahrungsmittel an. Denn eine Pflanzung zu haben, ist besser und angesehenere als Handel zu treiben.“

Er war aber zu dem Zeitpunkt in einer anderen Gegend und bemerkte, daß die Leute beim Roden Helme, die wie kleine Körbe aussahen, auf den Köpfen trugen. Das war dort die übliche Kopfbedeckung bei der Arbeit. „Laß mich das lernen“, dachte er. Dort waren Männer und Frauen auf den Feldern beim Roden beschäftigt, wir hier aber haben nur Männer. Er ging zu einem Roder namens *Kangwa* und fragte ihn: „Willst du mir zeigen, wie ihr rodet?“ *Kangwa* sagte: „Ich zeige es dir gerne.“

Wenn sie nun in den Wald gingen und *Kangwa* sich richtig angezogen hatte, legte *Kangwa* seine Hände auf *Gwaimes* Schultern und sie liefen so — hintereinander — auf die Pflanzung. *Gwaime* hatte sich selbst einen solchen Helm basteln müssen. Wie man zu der Musik richtig tanzte, zeigte ihm nun *Kangwa*. — Später kehrte *Gwaime* nach *Diaple* zurück und es fehlte ihm nun nur noch eins, um mit der Arbeit selbständig beginnen zu können: die Sängern. Denn die Frauen vom Ort hier konnten die

richtigen Lieder noch nicht. „Jetzt“, so sagte *Gwaime*, „jetzt weiß ich zwar, wie ich zu arbeiten habe, aber jetzt fehlen mir die richtigen Frauen.“

54,2. Damals lebte hier ein gewisser *Pawa*. Dem klagte *Gwaime* sein Leid. Der alte Mann sagte ihm: „Du hast zwar alles schön erlernt, aber nun müssen wir etwas Neues versuchen.“ Er schnitt daraufhin alle Federn auf dem geflochtenen Helm ab. Dafür steckte er ein *baö lä*, Bao-Blatt, das sonst nur für Bogensehnen verwendet wird, auf den Korb, den sich *Gwaime* geflochten hatte. Das Blatt bedeckte den Helm. An beide Seiten des Helmes hängte *Pawa* kleine Metallringe. Sie schaukelten über *Gwaimes* Backen, wenn *Gwaime* tanzte und arbeitete. Diesen Helm setzte der Alte dem *Gwaime* auf den Kopf. Dann bestimmte der alte Mann, daß *Se*, ein kleiner Junge, der der Sohn von *Pawas* Schwester war, Musikant für *Gwaime* sein sollte. Als Instrument mußte er einen kleinen Messing-eimer wie eine Trommel schlagen. — *Pawa* sagte den Leuten, daß sie dicke Stöcke ins Dorf schleifen sollten. Das taten die Männer. Daraus stellte *Pawa* eine *bā*-Schlitztrommel her. *Pawa* war, obschon er alt war, doch noch ein guter Trommler und er richtete sich stets seine Trommeln selbst her. Dieses Mal verfertigte er zwei ähnliche Trommeln — eine war groß und breit, die andere war klein und schmal.

Dann zogen die Männer in den Wald. *Se* schlug das Becken, *Pawa* schlug die große *bā*-Trommel und *Gwaime* schlug das Holz.

Seit dieser Zeit schickten die wohlhabenden Männer nach *Gwaime*, damit er käme und für sie die Pflanzung rodete. Ein Häuptling namens *Nea* aus *Banwie* und *Goma* aus *Gomaple* sandten nach ihm. Alle Leute achteten ihn. Und als er sehr alt war, rodete er noch immer eigenhändig seine Pflanzungen.

54,3. *Gwaimes* Bruder *Joa* hatte einen Sohn *Gdja*. Dieser übernahm *Gwaimes* Arbeit. Er tat das schon, als der Alte noch lebte. *Gwaime* lehrte *Gdja*, wie gerodet wird. Der Alte tanzte immer hinter dem Burschen. Wenn es der Junge schlecht machte, zog ihn der Alte einfach zurück, und der Neffe mußte die gleiche Stelle zum zweiten Mal roden. Der alte Mann setzte sich dann neben den Platz und schaute dem Jungen lange zu. Dann sagte er: „Trotz allem bist du der einzige, der fast so gut wie ich roden kann.“ Als sie später ins Dorf zurückkamen, tanzte der Alte, den Helm auf dem Kopf, vor allen Leuten durch die Gassen des Dorfes. Das hatte er zuvor nie getan.

Später, als *Gwaime* seinen Neffen schon zu seinem Nachfolger ernannt hatte, begleitete der Alte ihn noch manches Mal auf die Pflanzung, die gerodet werden mußte. Einmal brachten ein paar Burschen einen Baumstamm, der wadendick war. Sie zeigten ihn dem *Gwaime*. Der Alte tanzte

um den Baumstamm. *Gdja* sagte: „Geh weg von hier. Laß den Stock in Ruhe.“ *Gwaime* sagte: „Ich bin jetzt alt — gut, ich überlasse das Stöckchen dir. Kannst du es mit einem Schlag durchhauen?“ — „Ja, ich kann es“, meinte der Junge. *Gwaime* aber behauptete: „O, du kannst das? Du wirst es nicht können.“ — „Vater, du glaubst zwar, daß ich es nicht fertigbringe — aber was gilt's, wenn ich es schaffe?“ — „Wenn du mir den Ast entzweischlägst, schenke ich dir den Helm. Du magst ihn dann bei der Arbeit tragen.“ — „Ja, jetzt vermag ich den Stamm in zwei Teile zu trennen“, meinte der Junge.

Alle Leute standen herum. Es waren viele Leute versammelt, da sie wußten, daß die beiden einen Wettstreit veranstalten würden. Als die Zeit hierzu so weit war, daß der Ast geteilt werden konnte, rannte *Gwaime* in den Wald. Die Ursache hierfür war: der Alte hätte es gerne selbst gemacht, aber er fühlte sich zu alt und zu schwach. *Gwaime* kam nach kurzer Zeit zurück. Er steckte seine Finger in den Mund und holte das *zia*-Mittel aus seiner Backe. Dieses *zia*-Mittel strich er in einem dicken Ring um den Ast. „Versuch es doch jetzt einmal“, meinte grinsend der Alte, denn er wußte genau, daß der Junge es so nicht fertigbrächte. Aber da lief auch der Junge in den Wald und kehrte gleich wieder mit einem Blatt zurück, in dem Wasser war. Das Wasser tropfte er auf sein Buschmesser. Er befahl allen Leuten, mit Singen aufzuhören. „Wenn ein Sohn alt genug ist, soll ein Vater nichts dagegen haben, daß er ein Mann wird“, sagte *Gdja*. Dann fügte er hinzu: „Obwohl du *zia*-Mittel gebracht hast, will ich den Baum teilen, damit ich den Korb-Helm erhalte.“ *Gdja* ergriff sein Messer und schlug den Ast mit einem Schlag in zwei Teile. — Hierüber war der Alte sehr erfreut. *Gwaime* sagte: „Sieh, ich bin glücklich, daß ich jetzt, wo ich lebe, sehen kann, wie ein Sohn aus meiner Sippe meine Arbeit fortführt, wenn ich tot sein werde.“ — *Se* war auch schon alt. *Se*, der Musikant *Gwaimes*, ließ *Gōgō*, seinen jungen Neffen, zu sich kommen. „Nimm diese Trommel“, so sagte er, „und schlage sie hinter *Gdja*, wie sie schon *Pawa* und ich hinter *Gwaime* geschlagen haben.“

54.4. Seit dieser Zeit rodete stets *Gdja* unser Pflanzungsland. Er war in *Blontuo* und in *Gomapple* — ja in noch viel weiter entfernte Dörfer eingeladen.

Auch *Bus* Pflanzung in *Banwie* hat er gerodet.

Als er dort zu arbeiten begann, schlug er sich zuerst einen schnurgeraden Weg. Nachdem er diesen aus dem Gestrüpp gehauen hatte, kehrte er zu seinen Musikanten zurück. Von diesem Pfad aus schlug er sich in das Dickicht, rechts wie links. Traf er auf eine Palme, so kletterte er in ihre Krone und schlug die Wedel herunter. Er sammelte alle Zweige und

türmte sie zu einem Haufen auf. Seine Sänger sangen die ganze Zeit. Dann zerstampfte er die Rippen der Palmwedel mit seinen nackten Füßen. Er sang dazu. Als diese Arbeit vollbracht war, ließ er sich Wasser in einer Schale bringen, um hierin seine Füße zu waschen. Aber in seinen Sohlen steckte kein einziger Dorn und in seiner Wade klaffte keine einzige Wunde.

Spannte sich eine Liane über *Gdjas* Pfad, so riß er sie mit einer Hand entzwei und warf sie sich auf den Rücken, der deshalb stets schmutzig war. Dann trug er die Liane samt ihrem Kronengeflecht tanzend mit sich.

Gdja hatte folgende Eigenart: sagte jemand den Spottnamen für seine Mutter, *Tiabusso*, so vermochte er nicht einmal die dünnste Liane zu teilen, sonst aber war er so stark wie *Gwaime*.

Einst fragten ihn seine Musikanten, ob er eine dicke *muä*-Liane, die sich vom Boden aus direkt in die Krone der Bäume spannt, ob er diese armdicke Liane durchschlagen könne. *Gdja* sagte: „Ja, das kann ich. Wenn es mir nicht gelingt, so nehmt meinen Helm, legt mein Messer hinein und Kohle darauf.“ — Er schlug dann die Liane durch, indem er mit der linken Hand die Liane umfaßte und knapp unter der Griffstelle das Messer auftreffen ließ. Wie die noch hängende Liane in seiner Hand steckte, rief er laut aus: „Daß ich wie mein Vater roden kann, habe ich euch heute bewiesen.“ — Seines Vaters Hauptfrau hieß *Blea*. Diese sagte zu ihm: „Wenn du wirklich wie *Gwaime* zu roden verstehst, dann mußt du diese armdicke Liane auch herausreißen können und tanzend sie mit all ihrem Gezweig vor dir hertragen können. Hast du dazu Kraft, so schlachte ich dir eine Ziege.“

Gdja ließ ein kleines Mädchen Wasser holen. Als das Wasser gebracht war, schüttete *Gdja* es vor sich auf die Erde. Mit dem Schlamm rieb er sich die Brust ein, so daß er wie ein Buschschwein aussah. Die Musikanten trommelten und sangen *Gwaimes* Lieder. *Gdja* tanzte um die Liane. Dreimal sang *Gdja*, daß er die Liane durchschlagen und tragen könne. Dann holten sie die Frau *Blea* und sie fragte: „Was sagst du mir?“ — *Gdja* rief singend: „Ich will, daß du da bist und siehst, daß ich nicht da bin und die Liane doch getanzt wird.“ Die Trommler stimmten ihre schnellsten Wirbel an. *Gdja* sprang rasend den Pfad auf und ab. Er war ein Buschschwein. Dann brach durch seine Kraft die armdicke Liane entzwei und er trug sie tanzend ins Dorf.

Die Leute freuten sich, einen so kräftigen Roder zu haben, und sie alle zogen singend ins Dorf. *Blea* brachte eine Ziege. Sie ließ sie alle Leute sehen, denn es war eine fette Ziege. *Blea* sagte: „Ich bin glücklich, daß *Gdja* so gut roden kann, wie sein Onkel es gekonnt hatte. Diese Ziege ist

für *Gdjas* Essen bestimmt.“ Sie brachte dem *Gdja* noch einen Topf, in dem ein besonderes Mittel war. Dann überreichte sie ihm noch dunkelblauen Kleiderstoff, den *Gdja*, wo immer er sei, sich um die Schultern legen solle. *Gdja* nahm das neue Gewand und zog es sich über. *Blea* brachte eine Matte. Auf diese legte *Gdja* sein Messer und setzte sich dann neben sein Messer. *Gdja* aß mit der Frau und seinem Messer die Ziege.

54,5. Aber nach wenigen Jahren schon war *Gdja* alt geworden. Da er beim Roden den Busch meist ansprang und ihn dann tanzend niederschlug, geschah es, daß er sich einen großen Dorn in ein Auge rammte. Das Auge lief aus. Seine Musikanten mußten ihn in eine Hütte tragen. „*Gdjas* Auge ist gebrochen, keiner kann den Busch mehr roden“, sangen die Spielleute im ganzen Land. *So* und *Possa* hörten das. Sie wanderten nach *Butuo*. Sie dachten: „Wenn *Gdja* krank ist, so können wir ihn ja vertreten. Wir sind schließlich auch gute Roder.“ So kam es, daß diese beiden Männer rodeten, und *Gdja* hinter ihnen tanzte. *Gdja* hatte noch immer den Helm auf seinem Kopf. Aber einer der Ringe baumelte vor seinem blinden Auge.

Wenn er nun seine Musikanten seine Lieder singen hörte, wollte er auch wieder arbeiten. „Ich will nach *Njale* gehen, von wo meine Mutter ist. Vielleicht können sie mir dort ein Mittel für mein Auge herstellen. Sonst wird mein Herz krank“, dachte *Gdja*. Er sagte: „Ich gehe jetzt weg und lasse den Helm euch. Ihr dürft ihn aber nicht anrühren. Wenn ich zurückgekehrt bin, soll der beste den Korb tragen.“

Gdja wanderte nach *Njale*. Dort wurde sein Auge tatsächlich besser — aber es heilte nur ein klein wenig. Dann wanderte *Gdja* wieder zurück. Da ihn jedermann erkannte, wurde für ihn in jedem Dorf gesungen. Sie riefen seinen Namen und trugen ihn ein Stück Wegs. Einmal wollten die Leute ihm zu Ehren ein großes Fest abhalten, aber er sagte: „Ich schäme mich, mit euch zu gehen. Meine Augen sind ja krank. Ach, laßt mich lieber still in mein Dorf ziehen.“ Es gab dann kein Fest für *Gdja* in diesem Dorf.

54,6. „Alles in der Welt muß seinen Lauf gehen“, meinten die Burschen, die *Gdja* vertreten hatten, als der Alte zurückgekommen war. „Das wichtigste für dich ist jetzt, daß du mit uns ziehst und bei der Arbeit hinter uns stehst und uns so das Roden lehrst. Später gibst du uns dann deinen Helm.“ *Gdja* stimmte ihnen zu. Darüber freute sich ganz *Butuo*. Die drei rodeten jetzt noch besser, als es *Gdja* einst allein getan hatte.

Bald aber zog *Gdja* von *Butuo* nach *Diaple*, um dort zu wohnen. *Diaple* war damals viel größer als *Butuo*, und man wohnte in dem stattlichen Dorf besser als in *Butuo*.

Wieder einige Jahre später zog *Gdja* über den Fluß. Dort starb er. Die zwei jungen Männer, die ihn stets begleitet hatten, starben kurz darauf ebenfalls. *Gdjas* Bruder *Be* übernahm den Helm. Doch starb auch dieser noch in derselben Regenzeit. Als dann 1958 das Dorf *Diaple* abbrannte, war der Helm mit den Häusern verschwunden.

Das ist die Geschichte, die ich über meine Väter kenne.

Dieser Helm erscheint meinem Bruder *Bluo* oft im Traum. Wenn er erst ein wenig älter ist, wird er sich den gleichen Helm bauen und ihn dann zur Arbeit benützen. Er wird dann ebenso gut wie *Gwaime* und *Gdja* die Wälder schlagen und roden können.

// Die Roder aus *Butuo* — und bei uns sind fast alle Männer Roder — sind berühmt im ganzen Land. Wir haben als *täa*, Verbot, rotes Palmöl. Aber wir essen es nur dann nicht, wenn wir arbeiten wollen. // Palmöl sieht eben aus wie Blut.

55. Uomä

55,1. Mein Vater ist *Mamblin* und meine Mutter ist *Kiə*. Ich wuchs gut heran.

Als ich ein kleiner Junge war, machte ich viel *dü*, Hexerei. *Sükpə*, Hexenabwehrmittel, fing mich damals häufig. Als er mich gefangen hatte, machten die Leute einen Zauber gegen meine *dü*, Hexerei. Als meine *dü*, Hexenkraft, lang genug behandelt war, wurde ich wieder gesund. Aber als ich gesund war, trieb ich bald wieder *dü*. Jedoch auch *sükpə*-Mittel war stur — es fing mich bald wieder. Diesmal warf mich *sükpə*-Mittel ins Feuer. (*Uomä* zeigt mir Narben am Arm.) Der Hersteller von *sükpə*-Mittel bereitete wiederum einen Zauber für mich. Sie schütteten mir diesmal ein bestimmtes Mittel als Augentropfen in beide Augen, um so zu verhindern, daß meine *dü*-Hexenkraft sich auswirkt.

Ich wuchs heran. Mein Vater schickte mich nach *Bole*, in ein Dorf, das nahe bei *Tapita* liegt. Nach einiger Zeit entschloß ich mich, nach *Diaple* zurückzukehren. Ich sagte zu mir selbst: „Ich will doch diese alte *dü* noch einmal ausprobieren.“ Da wurde ich krank. Die Leute frugen mich, warum ich krank sei. Ich sagte ihnen, daß ich gerne nach Hause zurückginge. Als wir noch darüber sprachen, kam einer meiner Väter, *Kuo*, im Dorf an. Sie sagten zu ihm: „Hier, nimm deinen Sohn und bringe ihn nach *Diaple* zurück. Er wurde vor einiger Zeit zu uns geschickt, jetzt ist er krank, weil er sein Dorf liebt.“

Mit dem *Kuo* kam ich hierher. Damals begann ich zu verstehen. Mein Vater bat mich, *Kipo* nach *Bole* zu begleiten. Ich brachte *Kipo* in das Dorf, in dem ich früher schon gewesen war. Nach einigen Tagen sagte ich

zu mir selbst: „Einst paßte dir dieser Ort gar nicht. Ich will auch jetzt nicht hier leben.“ Ich wanderte nach *Zuole*. Ich blieb drei Jahre lang in diesem Dorf. Als ich nämlich in dieses Dorf kam, fand ich dort ganz verschiedene Arten von *dü* vor. Einige dieser *dü*-Besitzer konnten sich in Tiere verwandeln. Ich nahm mir vor, das Geheimnis auszukundschaften.

55.2. Nun, dies sind die Namen der Leute, die mich dann in *wügü*, Geheimbund der Tierverwandler, eingeführt haben: *Wobe*, *Zakade*, *Wosadə*, *Wondokwia*, *Jomi*, *Wetä* und viele andere. Wir waren sehr viele Mitglieder. Ein junger Mann aus *Douple*, der sich *Zouka* nannte, war unser Trommler. In diesem Bund hatte er eine Verbindung mit einer Frau, die in *Douple* im gleichen Bund war. Wir aber waren zwei verschiedene Gruppen. Die Mitglieder aus *Zuole* waren in der einen, die aus *Douple* waren in der anderen Partei. — Dieser junge Mann, der auf unserer Seite war, hatte nun mit der Frau aus *Douple* ein Verhältnis. Deshalb wurde er eines Tages im Wald umgebracht. *Noa*, unser Anführer, sagte: „Nun haben die Leute unser Mitglied getötet, nur weil da eine Frauengeschichte vorlag. Wir müssen die Frau, wegen der unser Mann tot ist, umbringen.“

Eines Tages gingen wir alle wieder in den Wald — alle als Tiere. *Noa* war glänzend in Form. Die schuldige Frau war unter uns. Sie war schwanger. Wir scheuchten sie unter einen umgestürzten Baum. In dieser Mulde konnte sie nicht weiter. Wir töteten sie. Als sie tot war, ließen wir sie liegen. Wir verschwanden.

Noa hatte mehr *dü* als wir. Er war der Mann, der uns aus der Gewalt der anderen Mitglieder befreite. Ohne ihn wären wir nie in der Lage gewesen, in unser Dorf zurückzukehren. Bei der Rückkehr versuchten diese Mitglieder der anderen Partei, den *Noa* zu töten. Aber sie vermochten es nicht. Als dies ihnen mißlungen war, befahlen sie den Jägern ihres Dorfes, Jagd auf uns zu machen. Sie sollten uns, *Noas* Folger, erschießen. Wir stiegen auf Bäume, als uns die Jäger verfolgten. Die Jäger schossen auf *Noa*, als er in einer Baumkrone saß, aber all ihr Schießen war nutzlos. Dann sprangen wir herunter — einer nach dem anderen. Als ich niedersprang, stach ich mir einen großen Dorn in die Zehe. Die Wunde ist heute verheilt, aber die Narbe ist noch zu sehen.

Als ich mich rückgewandelt hatte, lief ich ins Dorf und lieh mir eine Flinte aus, um auf die Jagd zu gehen. Ich lief nicht weit vor das Dorf. Dann kehrte ich verwundet zurück. Aber in der Wunde war kein Blut. — Ich tat das alles nur, um den Leuten glauben zu machen, ich hätte mich beim Jagen verwundet. Die Wunde wurde behandelt, aber es dauerte sehr lange, bis sie verheilt war.

Als man mich später wieder frug, ob ich mit in den Busch käme, weigerte ich mich. Sie frugen mich, warum ich nicht weitermachen wolle. Ich sagte ihnen, daß ich Angst hätte. Und dabei hatte ich eigentlich so viel mehr Geheimnisse von der Gesellschaft erfahren wollen — aber dieser erste große Ausflug hatte mich verängstigt.

Das Trommeln, das du mich im Schlangenbund ausüben sahst, das erlernte ich von der Gesellschaft in *Zuole*. Das ist eines der wichtigsten Lehrstücke der *wügü*-Gesellschaft.

Ich kehrte in dieses Land zurück. Nun lebe ich hier. Einige der Dinge, die man in dem *wügü*-Bund erlernt, sind Handfertigkeiten. So kann ich Bambusschemel herstellen, denn so etwas lernt man auch in der *wügü*-Gesellschaft.

Dies ist die Geschichte meiner Kindheit.

55,3. Ach, eine andere Sache, die der *wügü*-Bund vermittelt, ist das Kartenspiel. Keiner kann mich beim Kartenspielen schlagen. Im Bund lernen wir so viele Tricks! All das lehrt man uns in unserer Gesellschaft.

// Der Vorteil eines solchen *dü* war, daß mir alle Schwierigkeiten und Streitereien leicht gemacht waren. Als ich noch neu in der *Tapita*-Gegend war, konnte ich jedermann beleidigen, denn immer, wenn ich vor Gericht gestellt war, sagte ich: „Solche Sachen verhandle ich nicht. Sperrt mich ein.“

Wenn sie mich dann eingeschlossen hatten, noch bevor die Sonne über dem Kopf stand, war ich wieder entlassen.

// *Jifa*, *nä* und die anderen Hexenfänger-Mittel sehen wir als Erscheinungen im Dorf. Wie sehen sie dann als Schmutz oder Lederarbeit. Im Wald aber sind sie wie menschliche Wesen. Es ist ihre Aufgabe, überall nach *dü mä*, Hexen, zu forschen. In seiner Erscheinung ist ein *dü mä*, Hexer, nackt und trägt nur ein paar Blätter um die Hüften. Wenn solch eine Person zum Beispiel von *jifa*-Mittel gesehen wird, wird *jifa*-Mittel feststellen, daß diese Person auf *dü*, Hexerei, ausgeht. Ist diese Person nun ein Kind, so wird das Mittel es nur gefangen nehmen und ihm raten, nach Hause zurückzukehren. *Jifa*-Mittel begleitet das Kind zurück in sein Haus. Man muß sehr vorsichtig gehen, denn wer seine Zehen anschlägt, bekommt eine sehr schwere Krankheit.

55,4. // *Mamblin* schickte mich zu meinen anderen Vätern, daß ich dort aufwüchse. Meine Mutter war aus *Bole*. Mit deinem eigenen Vater aufzuwachsen ist besser als an der Seite eines anderen Vaters. Wenn du nämlich etwas falsch machst, so werden deine Väter dich nicht schlagen, weil du das Kind eines anderen Mannes bist. Dadurch lernst du wenig durch Erfahrung. Wenn du mit deinem Vater aufwächst, wird er dich ohne

Angst schlagen, wenn du etwas falsch machst. Dadurch kannst du Weisheit lernen.

// Daß die Eltern ihre Kinder zu ihren Familien schicken, bedeutet nur, daß sie das Kind ehren wollen und daß sie so ihrer Familie beweisen wollen, daß sie viele Kinder haben. Es hat nichts damit zu tun, daß das Kind Weisheit lernen soll.

// Man tut das nach beiden Seiten. Wir schicken das Kind in die Familie des Vaters und in die der Mutter. Die Mutter schickt ihr Kind gerne zu ihrer Familie, damit es viel und gute Nahrung erhält. Sie ist ja nicht die einzige Frau ihres Mannes. Auch die anderen Frauen haben Kinder, und dadurch ist sie oft nicht zufrieden mit dem Essen, das die Kinder gemeinsam bekommen.

55,5. // Junge Männer und Mädchen werden immer Schimpansen. Wir alle waren Schimpansen. // Ich kann mich nur in den Schimpansen wandeln. Seit ich den Ort verlassen habe, habe ich das Verwandeln aufgegeben.

// Es gibt so viele Vorteile! Eine Art der Wandlung ist die in jedes Tier. Manche Leute treten der Gesellschaft bei, damit sie fressen, damit sie ihren Bauch anfüllen können. Andere Leute treten bei, um befähigt zu werden, weit zu reisen; einige treten bei, um besser roden zu können; andere treten bei, um viel Geld zu verdienen; wieder andere treten bei, um gut singen oder um gute Musikanten werden zu können. Manche treten bei, um stark zu sein und schwere Lasten tragen zu können — so zum Beispiel *Wiatu* aus *Butuo*. Manche treten in die Gesellschaft ein, um gute Trommler zu werden, andere wiederum werden Mitglied, um gute Schnitzer zu werden.

Das ist der Sinn, für den man in diesen Bund eintritt. Du kannst durch ihn das tun, was du willst. Du kannst diese Dinge dann eben mit Hilfe der geheimnisvollen Mittel des Bundes ausführen. Du handelst dann im Geiste der Gesellschaft. Das nennen wir *dü*: dein Körper ist im Dorf und jedermann sieht dich — du bist im Dorf und dennoch ist dein *zu*, Geist, im Wald. Du verhältst dich zu den Leuten wie immer; nur wenn du draußen im Wald hart kämpfen mußt, schläft dein eigener Körper im Dorf den ganzen Tag.

Aber es ist der Mann selbst, der sich ins Tier wandelt. Der *zu*, Geist, des Mannes tritt dem Bund bei. Aber du weißt, *zu*, Geist, ist der Mann selbst. Wenn das *zu*-Tier durch eine Flintenkugel getötet ist, so kommt der Kopf des *zu* zum Körper in das Dorf zurück. Die Wunde aber zeigt sich nicht. Sie erscheint erst, wenn der Körper tot ist. Wenn nur *dü*, Kraft, im Walde wäre — die Wunde würde nie auf dem Körper erscheinen.

Als ich von *Tapita* hierher zurückkam — *nä*, Rasiermesser-Gesellschaft, gab es damals noch nicht —, waren hier überall viele Schimpansen. Es gab sie überall in den Pflanzungsdörfern. Ich war die Ursache, daß es plötzlich all die Schimpansen gab.

(Einwurf von *Gbäa*: O, du warst das!)

55,6. Wir sind jetzt müde. Aber die wichtigste Kraft, die uns zerstört hat, das ist *nä*, Rasiermesser. Es hat unser Tun und Wandeln beendet. Jeder, der versucht, auch weiterhin *dü* zu treiben, muß bald sterben.

Ich sagte mir: „Nun, wenn ich den Reis (der Rasiermesser-Gesellschaft) esse, kann ich ja zugeben, daß ich im Tier bin und das Rasiermesser wird mich entschuldigen.“ Bald sagte mein *dü* aber wieder: „Es ist Zeit.“ Ich ging dann wieder in den Wald.

Nun ist *Njorle*-Wald sehr schlecht. Er enthält viel Pandanus-Gesträuch. Wenn hier ein Tier wandert, kann es von den Jägern leicht gehört und gefunden werden. Wenn das Tier zu rennen versucht, macht das laute Blätterrascheln es ihm schwer, den Jäger zu hören, wie er sich anschleicht. In *Tapita*, da ist der Wald herrlich — er ist nicht dicht. Das Tier kann leicht dem Jäger entkommen.

Früher war einmal ein Schimpanse nahe am Dorf, und dieser Schimpanse wurde von den Jägern unentwegt gejagt. Sie trieben ihn weit in den Wald hinein. — Wie kann da ein Mann, der tapfer und klug ist, sich in ein Tier wandeln wollen, wenn er so verfolgt wird?

(Einwurf von *Nagasa*: Eine andere Sache ist ja auch die, daß uns unsere Väter den ersten Rat erteilt haben: „Wenn einer von euch im Tier ist, so soll er das Wandeln jetzt bleiben lassen. Kein Tier kann mehr im *Njor*-Gebiet leben. Wenn ihr fortfahrt, euch zu wandeln, werdet ihr sterben.“)

55,7. // Auch ein Jäger kann ein Tierverwandter sein. Das ist eine Art des Ehrgeizes eines Mannes. Ein Jäger kann auch der Gesellschaft beitreten, um die Geheimnisse der Tiere zu enthüllen. Wenn die Gesellschaft mit einem ihrer Mitglieder nicht mehr einverstanden ist, und alle Bündler geschlossen im Tier sind, wird man einen solchen Jäger bitten, er möge der Gesellschaft helfen und dieses eine Mitglied töten. Wenn solch ein Jäger in ein ihm fremdes Dorf kommt, so weiß er sofort, wer in diesem Dorf im Tier ist.

// Ein Jäger sieht sofort, ob ein Tier gewandelter *zu*, Geist, oder ob es nur Fleisch ist.

(Einwurf von *Nagasa*: Die meisten Tiere, die *Si* tötete, hat er nicht als Tiere gesehen, sondern als Menschen. Er sah oft diese Tiere in ihren menschlichen Körpern. Manchmal kämmen sich die Frauen, die mit ihrer Gesellschaft unterwegs sind, im Wald ihr Haar, bevor sie ihre Wanderung

fortsetzen. Wenn *Si* eine Frau in einem solchen Augenblick überrascht, wird er auf die Frau schießen, denn Verwandler sind als *zu* gleich ihren *zu*-Tierkörpern. Eine solche geschossene *zu-mä*, Geist-Person, wird sich dann gleich sich in ihr (Tier-)Fleisch zurückwandeln. Im Augenblick, in dem sie geschossen sind, werden sie zu Fleisch.)

// Wenn du einem Schimpansen auf deinem Rückmarsch nach *Blole* begegnest, so wird er dich anfallen und zu Tode prügeln.

// Du bist hier und du ißt gerne Reis. Aber du ißt nicht gerne Reis ohne Sauce. Du ißt heute Antilope — aber bist du sicher, daß es kein *zu*, Geist, ist, den du verspeisen wirst?

(Einwurf von *Nagasa*: Einst tötete mein Vater *Blo* ein Schwein — aber dann blieb der Kopf menschlich, nur der Rest war Fleisch vom Tier. Man schnitt den Kopf ab und brachte das Fleisch ins Dorf. Als sie das Fleisch essen wollten, verwandelte sich plötzlich ein Fuß in der Sauce zu einem menschlichen Fuß. Sie warfen den Fuß weg und aßen, was übrig blieb.)

55,8. Ich bin mit *dü* geboren und ich kann mich in Tiere verwandeln, weil mein Vater *Jelu* im Elefanten war. Er hat dem *Blo*, der ein guter Jäger war, Elefanten zugeführt. Wenn *Jelu* mit seinen Elefanten, die er aufgefördert hatte, ihn zu begleiten, in die Nähe unseres Dorfes kam, so hatte sich *Jelu* eine Raphiaschnur um das Bein geschlungen, damit *Blo* ihn erkennen würde. Die anderen sollte er töten. Es waren alles gewandelte *zu*.

Jelus Elefant war kein geheimer Elefant. Wenn er von *Njorle* nach *Tapita* reisen wollte, so wußten das alle Jäger. Wenn er dann durch die Wälder streifte, so konnte er im Wald viele, viele Dinge — Geld und Kleider — verlieren, die die Holzsammlerinnen auflasen. *Dekpene*, die alte Frau, bei der du gestern wegen unseres Bundes warst, ist als Tier in dieses Dorf gebracht worden. Sie kam im Tier in unser Dorf.

(Einwurf von *Nagasa*: Alles hat einen Kopf. Männer wie *Jelu* können sich eben in jeder Form darstellen, aber bei *Dekpene*, da hat er nicht nur ihren *zu*, sondern ihren ganzen Körper im Fleisch mitgebracht.)

Einmal steckte ein Geheimbund den *Jelu* in einen Zaun. Der Zaun war aus Kupfer. Mit seiner ganzen Kraft zerbrach *Jelu* dann den Zaun und zertrampelte ihn. Das Mädchen *Dekpene* aber entführte er nach *Diaple*.

56. Uonlä

56,1. Mein Vorfahre war *Njanga*. Er war zu seinen Lebzeiten ein bedeutender Krieger. In seinen Weibergeschichten handelte er zu grausam.

Zu der Zeit, als *Qui* hierherzogen, waren die Zeiten so schlecht, daß wir von *Butuo* in das Dorf *Diaple* zogen.

Ich heiratete sieben Frauen: *Dukbala*, *Woewolä*, *Janda*, *Bussa*, *Kwe*, *Peassa I* und *Peassa II*.

Meine Kinder sind *Meusra*, *Bu* (gestorben), *Wuomi* (gestorben), *Tuo* (gestorben), *Quipu* (gestorben), *Deklu*, *Makojä Bakwo*, *Daïemä*, *Buakalla*, *Duo*, *Deamä*, *Pitta*, *Guoki*, *Delu*, *Duwe*, *Sangalä* und *Uoto*. Im ganzen sind es somit neunzehn Kinder.

// Am liebsten mache ich meine Pflanzung. Ich habe eine riesige Kaffee-Pflanzung von über dreitausend Bäumchen, und ich besitze viele Kola-bäume. Mit all dem verdiente ich jedoch bisher wenig Geld. Reich an Frauen wurde ich durch den Reis.

Zu der Zeit, als ich jung war, spielten wir viel. Durch das Spiel mit den Kauri gewann ich zwei Frauen. Fallen alle Kauri mit ihrer Öffnung nach oben, so habe ich gewonnen. Ebenso ist es gut, wenn sie zwei zu zwei liegen, zwei offen, zwei geschlossen.

Als ich jung war, war ich ein großer Roder. Das war zu der Zeit, als unser Clan unter Häuptling *Mongru* kam. Dieser hatte mich besonders gern. *Bonga* war damals Dorfhäuptling in *Diaple* und er sagte zu mir: „Da die *Mongru*-Leute den *Uonlä* so besonders gern sehen, so soll doch er am besten Häuptling werden.“ — Das war zu der Zeit der Herrschaft von *Mr. George Dunbar*.

56,2. Schon im ersten Jahr, als ich Häuptling war, stimmte es bei der Steuerabrechnung. Später, als man *Mr. George Dunbar* durch *Mr. Jones* auswechselte, arbeitete ich mit diesem zusammen. Immer, wenn wir Arbeiter zu schicken hatten, schickten wir von *Diaple* mehr als die anderen Dörfer. Ich hatte mit *Qui* nie Schwierigkeiten. *Togba* war ein weiterer Kommissar und auch mit diesem arbeitete ich gut zusammen. *B. Allen Williams* war der nächste Distrikt-Kommissar, und ich lieferte auch ihm stets pünktlich die Steuern ab.

Zu dieser Zeit aber heiratete meine Tochter einen Mandingo und als sie dann starb, wollte ich nicht mehr Häuptling sein. Nach dem Tod meiner Tochter, die in *Butulu* gelebt hatte, wollte ich fünf Jahre lang mein Dorf nicht mehr verlassen. Deshalb übergab ich meine *Qui*-Papiere an *Demi*. // Damals war *Gonti* noch kein richtiger Mann. Er hatte noch nie als „Häuptlings-Vertreter“ gewirkt, wie das damals *Demi* schon häufig getan hatte, wenn ich auf Reisen unterwegs sein mußte. Auch mochten ihn die Leute lieber als den *Gonti*. Aber sicher wird *Gonti* der nächste Häuptling.

Dies war die Geschichte von meinem Häuptlingsamt.

56,3. // Ich bin mit *Demi* nicht verwandt, wohl aber mit *Gonti*.

// Seit der Zeit, da ich zurückgetreten bin, arbeite ich mit meinen Söhnen auf meiner Kaffee-pflanzung. Aber viele meiner Kinder sind in *Fire-*

stone. Andere wiederum sind in *Willa* in einer Schule. Einer ist sogar Christ und einer Aufseher in *Firestone*!

// Wenn zuwenig Söhne hier sind, bezahle ich Leute, die mir beim Roden helfen sollen.

// Nach *Njanga*, *Dantuo*, *Goä*, *Bu* komme ich. Ich bin *Bus* Sohn. Das ist unsere Reihe. All diese Männer wurden in *Butuo* geboren. Ich und meine Familie, wir leben in *Diaple*. Aber wenn wir wollen, ziehen wir weg nach *Butuo*.

Die *Butuo*-Leute haben Wels und Kola als *täa*, Verzicht. Es gibt aber eine Nuß, die wie Kola aussieht und die dürfen wir essen. // Nein, warum wir die Kola nicht mehr essen, weiß ich nicht. Tatsache aber bleibt, daß wir sie nicht essen.

57. Uonlu

57,1. Als kleiner Junge lebte ich mit meinen Eltern in *Tapita*. Als ich etwas größer war, zogen wir hierher zurück. Bald darauf kam ich in das Beschneidungslager. Später reiste ich nach *Monrovia*, um dort zu arbeiten. Anschließend zog ich nach *Saule*, wo ich zwei Jahre lebte. Ich wohnte dort mit meiner Frau. Dann aber zogen wir zurück nach *Njor Diaple*. Damals konnte ich noch laufen — aber damals bereitete meine Frau den *dü*-Zauber, durch den ich heute ein erbärmlicher Krüppel bin.

Als die Krankheit begonnen hatte, brachten sie mich in *Saule* zu einem *Däbome*. Aber der verschlimmerte mit seinen Mitteln meine Krankheit. Als es dort kein Heilmittel gab, trugen sie mich hierher. Sie suchten weiter nach einem Heilmittel — zuletzt brachten sie mich auf die Missionsstation nach *Gaple*. Damals konnte ich noch mit Mühe ein paar Schritte laufen, aber ich hatte dauernd starke Schmerzen. Doch auch in *Gaple* gab es keine Hilfe — ich wurde auf die andere Seite des Flusses gebracht, um dort besser behandelt zu werden. Sie rieten mir: „Geh in ein Hospital!“ Bevor ich mich diesmal auf den Weg machte, wollte ich noch baden. Meine eigene Frau kochte Wasser. Wie ich über die Schwelle des Badehäuschens gehen wollte, brach ich zusammen. Beide Beine verursachten mir fürchterliche Schmerzen. Seit diesem Augenblick konnte ich überhaupt nicht mehr laufen.

Da kam *Lepu*, um mich zu besuchen. Sie sagte: „Da du ein Krüppel bist, ist es das beste, wenn ich dich nach Hause trage.“ Sie schickte nach *Dua*, *Bluo* und *Meawi*. Diese kamen auch die weite Strecke und trugen mich in mein Dorf zurück. Als wir in *Diaple* angekommen waren, sagte ich: „Es ist nicht mehr nötig, zu einem *Däbome* zu gehen. Wenn mir Gott

Xra helfen will, so tut er es auch hier und schickt mir einen *Däbome*.“ Die Leute sagten: „Wir haben gehört, was du gesagt hast.“ Sie trugen mich auf unsere Pflanzung. Dort lebte ich dann, und da ich nichts anderes arbeiten konnte, lernte ich Matten flechten. Mein Vater *Bonga* lebte auf der gleichen Pflanzung. Auch er war damals krank. Er sagte: „Laßt mich hier, es hat ja doch keinen Sinn, mich herumzutragen.“

57,2. Damals erbauten sie hier das Dorf *Butuo*. Eines Tages sagten uns die Leute, daß sie fertig wären. Wir könnten in das Dorf ziehen. Seit dieser Zeit benütze ich zwei Bretter, um auf ihnen über die Erde zu kriechen. Meine Mutter sagte: „Komm, laß uns in das Dorf gehen.“ Sehr früh am anderen Morgen begaben wir uns auf den Pfad — und wir liefen noch, als es zu dunkeln begann. Die Leute, die uns überholten, erzählten meinem Bruder, daß wir trotz vieler Mühe nur langsam vorwärts kämen und sie sagten zu *Dea*, er solle mich doch abholen.

Dea rief seine Freunde zusammen und eilte mir entgegen. Mein Bruder nahm mich auf seinen Rücken. Und so erreichten wir noch am selben Abend das Dorf.

Das ist die Geschichte, wie es mir ergangen ist.

57,3. // Ich bin heute ein Krüppel, weil meine Frau so grausam gegen mich gewesen ist. Meine Frau, *Mongle*, wollte, als wir *Monrovia* verlassen hatten, unbedingt in ihr Dorf nach *Saule*. Dort rief sie dann alle ihre unverheirateten Schwestern zusammen und sagte zu diesen: „Mein Mann ist für uns alle.“ Zu mir sagte sie: „Ich sage, daß du alle Mädchen haben kannst, weil alle frei sind.“ Und die Mädchen brachten von nun an das Geld, das ihnen ihre Liebhaber gegeben hatten, der *Mongle*.

Als diese Frau noch bei mir war, bestellte ich in *Saule* meine Pflanzung. Am frühen Morgen brach ich auf, um den Wald zu roden. Da lief etwas aus dem Busch und spritzte mir Wasser in die Augen. Was es war, konnte ich nicht sehen. Ich sagte zu mir: „Solange das Auge brennt, verlasse ich das Dorf nicht.“

Dann aber kam die Zeit, da meine Beine geschlagen wurden. Den ersten Baum, den ich an diesem Tage fällen wollte, zerbarst und viele Holzsplitter und auch Äste stürzten auf mich, so daß ich zusammenbrach. Die zwei Frauen, die mit mir zusammenarbeiteten, schrien laut auf. Ich aber rief ihnen zu: „Es ist sinnlos, daß ihr heult!“ Ich ging nicht ins Dorf, obwohl ich verwundet war, sondern fällte den Baum.

Als ich am Abend in das Dorf gelangt war — mein Haus stand am Waldrand —, mußte ich urinieren. Wie ich nachts aus dem Haus trat, kam ein Leopard. Er lief durch meine Beine, warf mich auf den Rücken und raubte dann eine Ziege. Ich schrie. Da riefen die Leute: „Was ist denn

los?“ Ich antwortete: „Ein Leopard hat mich niedergeworfen und dann eine Ziege gestohlen.“

Das alles sind Zeichen, daß es meine Frau war, die durch *dü*-Zauber mich zum Krüppel werden ließ. Bald nach dieser Tat starb sie. Ich konnte ihr dann nichts mehr antun, aber ich weiß ganz sicher, daß sie es war, die mich krank werden ließ.

// Heute habe ich eine zweite Frau, die für mich sorgt.

58. Weinje

58,1. Das Spiel als Schlangen stammt nicht von hier, es kommt von *Giele*. Das ist ein Dorf der *Kran*. *Nirj* aus *Giele* zeigte sein Können dem *Deawo* von *Brodiala*. Das ist ein Dorf in der Nähe von *Tapita*. Dieser *Deawo* aus *Brodiala* spielte später einst hier und gründete unseren Bund. Häuptling von *Diaple* war zu der Zeit *Sowtie*.

Duo war der erste Meister des Schlangenbundes, der Spieler von *Diaple*. Er würde nur dann Meister werden, sagte *Duo* damals, wenn sich der Bund auch in der Zukunft auf seine Familie stützen werde.

Als *Duo* in den Bund aufgenommen war, mußte er auch als Spieler wirken, da er ja das Haupt des Bundes werden sollte.

Sie verlangten von ihm eine schwarze Kuh, ein dunkelblaues Baumwolltuch und einen bärtigen Widder. „Wenn wir die Ziege getötet haben“, sagten die Leute, „schneiden wir ihr das Haar unter dem Kiefer ab und verfertigen daraus den Kopfschmuck für den Tänzer.“

Dann wollte *Deawo* noch einen gegossenen Ring, der noch nicht aufgebrochen sein durfte. Als er einen solchen erhalten hatte, sagte *Deawo* zu dem *Duo*: „Komm, laß uns einen kleinen Spaziergang machen. Gehn wir ein wenig auf dem Pfad.“ Als sie so gingen, wanderten sie die ganze Nacht hindurch, bis sie zu *Deawos* Pflanzung gekommen waren. *Duo* blieb dort für ein ganzes Jahr.

Nach einem Jahr hatte *Duo* so viel gelernt, daß er nach *Diaple* zurückkehren konnte. Da schenkte ihm *Deawo* eines seiner Schlangenmädchen, damit dieses den Mädchen in *Diaple* zeige, was sie zu tun hätten.

Als *Duo* mit dem Schlangenmädchen wieder im Dorf zurück war, übte er mit den Mädchen, die dem Bunde angehören wollten. Es war schwer, alles zu können, was der Bund verlangte!

Später spielte *Duo* in allen Dörfern. Wir wurden von überall aufgefordert. Als dann *Duo* alt war, nahm er sich einen Helfer. Dieser sagte aber manchmal: „Das tue ich nicht — dazu habe ich zu viel Angst —, das sind doch unsere eigenen Kinder!“ *Duo* mißbilligte dies. Er setzte immer seinen Willen durch.

58,2. Eines Nachts hatten sie sich in unserem Bundeshaus getroffen. Die Mädchen tanzten, und *Duo* ließ alle Mitglieder zusammenkommen. Sein Helfer aber wußte nichts hiervon. *Duo* redete mich plötzlich an. Er sagte: „Laß uns in unser Bundeshaus gehen, die Mädchen tanzen dort schon.“ Ich hörte noch *Goe*, den Vater von *Duo*, sagen: „Wenn ihr ihn zwingen wollt, in den Bund einzutreten und bei euch zu spielen, so seid ihr — vor allem du, *Duo* — schuld, wenn *Weinje* jemanden verletzt.“ — *Duo* erwiderte seinem Vater: „Du weißt, das Mittel läßt nicht zu, daß sich einer der Spieler verletzt. Sobald er dem Bund beigetreten ist, kann ihm nichts mehr passieren.“ — *Duo* nahm mich am Arm und ich sagte: „Nun, für heute abend komme ich mit.“ Als wir später in dem Bundeshaus waren, gefiel mir alles sehr gut. Da sagte plötzlich *Duo*: „Noch heute trittst du, *Weinje*, dem Bund bei.“ — „Nein“, sagte ich, „ich kam mit, um zuzusehen. Es tut mir wirklich leid, aber ich werde nicht in den Bund eintreten.“

Da schlugen die Musikanten auf ihre Trommeln. Ich aber begann zu weinen. Ich schrie. Die Leute sagten, daß es in diesem Haus verboten sei, zu weinen oder laut zu schreien. Das sei doch ein Bundeshaus. Wenn ich noch einmal schreien würde, hätte ich eine Bundesregel verletzt. — „Jetzt muß er ein Schaf und eine Nadel bringen.“ Ein Mann aus dem Bund begleitete mich. Er sollte aufpassen, daß ich wieder zurückkäme und auch die geforderten Gegenstände mitbrächte. Sie hatten zu mir gesagt: „Das bring, weil du die Regel verletzt hast.“ Mehr sagten sie nicht. Ich durfte auch mit niemandem darüber sprechen.

Ich ging zum Häuptling *Sowtie* und bat ihn um ein Schaf. Er sagte, er habe zwar ein Schaf, aber er wolle wissen, für was ich ein Schaf benötigte. Da schwindelte ich. Ich sagte, ich hätte Freunde zu Besuch und für diese müsse ich das Tier schlachten. Daraufhin bekam ich ein Schaf von ihm. Ich ging zu meiner Mutter. Sie gab mir die Nadel. Diese Gegenstände brachte ich in derselben Nacht noch zu *Duo*. „Jetzt muß er in den Bund eintreten.“

So wurde ich noch in derselben Nacht in den Bund der Schlangentänzer aufgenommen.

58,3. Bevor ich in unserem Bund gearbeitet hatte, war ich stets ängstlich. Aber beim Zusammensuchen der beiden Geräte — Schaf und Nadel — verlor ich vollständig meine Verzagtheit. Da konnte ich in den Bund eintreten. Das Fest war spät in der Nacht, und am anderen Morgen weckten wir das Dorf und spielten vor unserem Bundeshaus. Auch ich durfte am Spiel teilnehmen.

Später zogen wir in den Wald. *Duo* zeigte mir die Mittel, die ich berühren mußte, bevor ich bei großen Spielen auftreten konnte. Er zeigte

mir alle Geheimnisse, denn er sagte: „Jetzt bin ich alt. Jetzt mußt du den Bund leiten. Sie brauchen dich. Ich bin zu alt und werde niemals mehr das Dorf verlassen.“ — „Wie soll ich das machen? Einmal mußt du noch mitgehen, damit ich dir zuschauen kann.“

Unsere Reise — es war meine erste mit dem Bund — führte uns nach *Butulu*, wo uns der Stammes-Häuptling bewunderte. Wir hatten dort eine sehr günstige Zeit. Unser Spiel war gut. *Mende* aus dem *Stole*-Gebiet wollte uns mehrere Wochen bei sich zu Gast haben, so sehr gefiel ihm unser Können. Wir folgten ihm in sein Dorf und blieben fünf Tage bei ihm.

58,4. Eines Tages kamen ein paar Männer zu *Duo* und sprachen zu ihm: „Komm, laß uns in den Wald gehen und ein paar Kalebassen Palmwein trinken.“ Sie taten das dann auch. Doch als sie dann ins Dorf zurückkehrten — sie waren noch auf dem Pfad —, da bekam *Duo* Hitze und Weh in seinem Kopf.

„Wie sollen wir heute spielen?“ fragte ich. *Duo* aber sagte, er sei viel zu krank, um am Spiel teilzunehmen. Er legte sich in seine Hütte. Nach wenigen Tagen starb *Duo*.

Seit *Duos* Tod leite ich den Bund. Und wir alle, die einst dem *Duo* geholfen hatten, *Kwasi* und *Mamblin* vor allem, wir wollten ihn nach dem Bundesbrauch bestatten.

Wir holten alle Schlangenmädchen, die Musiker und Tänzer. Wir sangen, tanzten und spielten. Nachdem *Duo* begraben war, tanzten wir die ganze Nacht über seinem Grab. Als dann der Morgen da war, sagte *De*: „Laßt uns jetzt ausruhen.“ Sie nahmen die Zaubermittel und gaben sie mir. Ich verwalte sie bis heute.

58,5. // *Gontis* Schlangenbund und unser Schlangenbund sind nicht dasselbe. Ich bin zwar auch in *Gontis* Bund — aber wir, *Gonti* und ich, haben verschiedene Mittel. Sie sind zu verschieden, als daß wir über sie eine Verbindung errichten könnten. Nur der Name ist für beide Bünde der gleiche. Wir heißen *mä*, Schlange, weil sich unsere Mädchen wie Schlangen winden können. Aber wir spielen nie mit Tier-Schlangen. Das tut *Gonti* mit seinen Leuten. Diese Leute kennen unsere Mittel nicht, ich aber kenne die ihren. Viele Mädchen gehen, wenn sie erwachsene Frauen sind, in den anderen Schlangenbund. Aber das tun sie, weil sie vor Schlangen Angst haben.

// Wir spielen zu dritt: ich, mein Bruder *Bäpu* und *Kagögö*. Aber letzterer darf nur mitspielen, wenn wir hier im Dorf auftreten. Er ist noch nicht gut genug, um sich vor Fremden zu zeigen. Dann haben wir jetzt acht Schlangenmädchen. Früher waren es siebzehn. Sie werden von

Krägbĩ, einer alten Frau geleitet. Sobald ein Mädchen sich mit den Männern eingelassen hat, darf es nicht mehr mit uns spielen. Noch heute spielen folgende Mädchen: *Lowa*, *Globĩ*, *Noia*, *Jawõ*, *Jo*, *Kã*, *Deba* und *Sã*. Sie alle führen sämtliche Leistungen durch. *Lowa* hat noch eine besondere Aufgabe im Bundeshaus zu erfüllen: sie hilft mir bei der Ernährung des Mittels, denn sie war das erste Mädchen, das der Mann aus *Brodiala* in der Kunst des Schlangentanzes unterwiesen hat.

// Wir werden oft in andere Dörfer gerufen; man liebt es, wenn wir auftreten. Wir bekommen viele Geschenke — ja manchmal bis zu zehn Ziegen! Bei großen Festen treten wir auch in unserem eigenen Dorf auf, aber seit unser bester Musikant über den *Nuon*-Fluß gezogen ist, können wir nur noch selten spielen. Nur nach der Reisernte zeigen wir uns im Dorf.

58,6. // O, die Schlangentänzer der verschiedenen Dörfer bekämpfen sich. Ja, sie tun es sogar sehr heftig. Ich habe ein besonderes Mittel, das solche Hexerei abwehrt. Ist ein fremder Schlangentänzer hier und sieht, was wir alles können, so wird er eifersüchtig und wird machen, daß mir das Schlangenchmädchen in das Messer fällt. Doch gegen solche Taten habe ich meine Mittel; kein Fremder kann uns etwas antun.

// Wir spielen, was uns in den Sinn kommt.

Ich könnte sogar das Messer dem Mädchen in den Bauch stoßen, daß das Blut hervorspritzt — doch ich muß dann nur in den Wald gehen und an meinen Platz gelangen. Bin ich später zurück, so ist die Wunde schon wieder mit Haut überwachsen.

Das Mädchen steht auf meinen Schultern und ich kann mich bewegen wie ich will — es wird nicht herunterfallen.

Ich nehme das Mädchen an den Beinen und drehe mich ganz schnell um mich selbst. Auf den Boden um mich ist ein großer Stein gelegt und der Kopf des Mädchens geht daran vorbei — daß kein Finger zwischen ihre Stirn und den Stein geschoben werden kann.

Ich kann ein Mädchen auf der Hand stehend tragen, wenn ich auch den Arm ausgestreckt von mir halte.

Ich werfe ein Mädchen auf ein Hüttendach und es rollt auf der anderen Seite wieder herunter.

Ein Mädchen steht hinter mir, ich spreize die Beine und ziehe es an seinen Füßen durch meine Beine hindurch, ohne daß es den Boden berührt.

59. Wej

59,1. Schon mein Vater war 20, Meister, von *gle*, Maskengestalt.

Ich bin hier geboren. Dann wuchs ich zu einem gutaussehenden und kräftigen Burschen heran. In jener Zeit begann ich zu ringen. Eines Tages zog ich mit meinem Freund in das Land der *Kran*. Dort blieb ich längere Zeit. Als ich zurückkam, war ich 20, Meister, einer *gle*, Maskengestalt, geworden.

Nachdem ich als *gle*, Maskengestalt, sehr gut tanzen konnte, hörte ich mit dieser Beschäftigung auf und erlernte das Jagen. Nun, nach kurzem merkte ich, daß ich auch hierin Meister war. Ich kaufte mir meine erste Frau von dem Erlös des verkauften Wildbretes. *Mankama* ist meine erste Frau.

Meine zweite Frau ist *Liäsa*, die dritte *Boj*. Diese drei Frauen heiratete ich. Die anderen waren schon Frauen meines Vaters: *Ta*, *Mapli*, *Dikwoa*, *Kado*, *Sonna*. Heute aber gehören sie alle mir.

Später begann ich Kolabäume zu pflanzen. Mit denen, die ich von meinem Vater geerbt habe, sind es wohl zweihundert Bäume. Wenn wir die Nüsse sammeln, gehen alle meine Frauen und Kinder mit. Die Buben klettern auf die Bäume und werfen die Nußschoten auf die Erde. Die Frauen sammeln sie und bringen sie mir. Ich schlage sie mit dem Buschmesser auf. Wenn die Nüsse in das Dorf gebracht sind, kauft sie der *Mandingo* bei mir. // Ich habe sie noch nie auf einen Markt getragen.

Aber nicht von Kolanüssen, sondern von Fleisch kaufte ich meine erste Frau. Ja, diese *Mankama* wollte als Mädchen nur mich heiraten. Sie sagte, es käme gar kein anderer Mann für sie in Frage. Deshalb habe ich sie dann auch geheiratet — bekommen für eine Kuh, mehrere Gelbrußringe und eine Beuge Stoff.

59,2. *Mamblin* ist mein bester Freund. Heute ist er in *Saniquellie*. Damals, als ich als *gle*, Maskengestalt, auftrat, war *Mamblin* mein Trommler. Damals sandte *Sia* aus *Banwie* nach uns, nur weil er die beiden Freunde, die so gut zueinander paßten, sehen wollte. Ja, als wir ankamen, tötete er uns zu Ehren einen bärtigen Widder und beschenkte uns mit Kleidern und Hühnern. Voll beladen kehrten wir nach *Diaple* zurück. — Aber auch *Goma* aus *Gomaple* sandte nach uns. Er schenkte uns damals eine Ziege.

Wenn ich mich in eine Frau verliebte und sie heiraten wollte, ging ich zu *Mamblin* und dieser gab mir Geld, ohne irgendetwas dafür zu fordern. Aber wir nahmen voneinander nie mehr, als sich vereinbaren ließ, und deshalb hatten wir nie Streit miteinander.

// Meine Maske hat der Schnitzer *Si* in Aufbewahrung. Wenn ich mein Kleid anziehe, so darf mir hierbei nur mein Interpret helfen, nicht aber *Si* oder *Mamblin*.

// Ich tanze auch heute noch. Ganz aufgehört habe ich damit noch nicht, da keiner meiner Söhne fähig ist, mir diese Angelegenheit abzunehmen. Keiner könnte es so gut wie ich.

// (Bevor *Wej* meine Frage beantwortet, schickt *Si* eine Frau aus dem Raum.) Ich habe nie einen Burschen aus irgendeinem Clan gesehen, der so tanzen könnte wie ich. Wäre einer in irgendeiner hiesigen Sippe und könnte er es so wie ich, ich würde ihm gerne sofort die Maske übergeben. Unter all den Buben wüßte ich nur meinen eigenen Sohn. Er bringt gerade eine meiner Frauen in das Gebiet jenseits des Flusses. Dieser Junge könnte *gle*, Maskengestalt, einmal so gut tanzen, wie ich es kann. Auf ihn achte ich.

// Wenn ich gekleidet bin, sind ja alle Jungen um mich herum, um mir zuzusingen. Da beobachte ich sie stets, wie sie sich bewegen, und so ist mir mein eigener Sohn aufgefallen. Der macht schon heute die richtigen Bewegungen.

// Das Tanzen mit der *ngedi*-Maskengestalt habe ich nicht durch Träumen gelernt, sondern es war viel Übung und sehr viel Arbeit.

59,3. // Wenn mein Sohn von seiner Reise zurück ist, soll er noch ein bißchen älter werden. Wenn ich dann sehe, daß er tanzen kann, rufe ich all die Ältesten des Dorfes zusammen und sage ihnen, daß ich jetzt alt sei und sie meinen Sohn an meine Stelle setzen sollen. Dann töten wir eine Ziege, bevor die Maskengestalt das nächste Mal auftritt. Wenn mein Sohn dann tanzt, werde ich schon am frühen Morgen in den Wald laufen und dort bleiben bis es abends dunkelt. Denn die Frauen und die noch nicht beschnittenen Buben sollen mich nicht sehen. Die dürfen nämlich nicht wissen, wer die Maskengestalt tanzt. Nie werde ich mich später in dem Dorfbezirk aufhalten, in dem mein Sohn die *ngedi*-Maskengestalt tanzt.

59,4. // Meine Familie ißt keinen Wels, keine Kolanüsse, keinen Baumschliefer und keine Mehlbananen — aber natürlich auch kein Huhn, da das ja keiner hier ißt.

// Wir essen keinen Wels, damit wir Kinder bekommen. Meiner Großmutter Mutter träumte von einem Wels, als sie schwanger war. Daraufhin aß sie keinen Wels und sie konnte leicht gebären. Sie hatte viele Kinder.

Mein Vater war ein Krieger. Er hatte ein *binqui*-Mittel. *Binqui* hatten früher alle guten Krieger. Ihm zu Ehren darf man keine Kolanüsse teilen,

denn jedesmal, wenn man eine Kolanuß durchschneidet, verwundet man *binqui*. Deshalb essen wir keine Kolanüsse.

Der Vater meines Großvaters war aus *L ə le*, jenseits des Flusses. Die Leute dort essen keinen Baumschliefer. Ich selbst esse deshalb auch keinen.

// Das essen wir schon seit langer, langer Zeit nicht. Wir hatten den Grund vergessen und aßen eines Tages wieder Mehlbananen. Da starben eines Tages viele Leute aus unserer Familie. Der um Rat gefragte *Dä-bome* sagte uns, daß das nur von den Mehlbananen komme, die wir verzehrten.

/ Was tust du am liebsten? / In meinem Herzen liegt einzig und allein: Ich will viel Kaffee anpflanzen, damit es meinen Kindern später gut geht, daß sie ihr Geld leicht verdienen und nicht von fremden Leuten abhängig sein werden.

60. Zamä

60,1. Wenn wir sagen, wir seien *Dea-no*, so meinen wir damit eine weitverzweigte Sippe. Das Haus, aus dem wir kommen, ist das Haus von *Xru bangə*.

Ich selbst gehöre in den *Za-no*-Clan. Ich erzähle dir nun, warum wir in *Zano* und *Deano* geteilt sind:

Da war der Vater von *Za*. *Za* war mein Großvater. *Da* und *Deaja-jebö* hatten eine Mutter und einen Vater. *Dea* bezahlte den Brautpreis für unsere Großmutter *Njangli*.

Eine andere Frau, die *Dea* kaufte, war *Mäka*. Doch weil *Da* der ältere Bruder des *Dea* war, nahm dieser sich das Mädchen. So etwas geschah in den alten Tagen oft. Der ältere Bruder mußte eben die schönere Frau besitzen. — Später hinterließ *Da* aber diese Frau dem *Dea*, denn *Da* starb. Nach dem Tod des *Da* gab *Dea* dem *Za* eine Frau, die *Wodia* hieß. Er sagte: „Nimm du diese Frau anstelle der Frau, die dein Vater besessen hat, anstelle von *Mäka*. *Mäka* gehört jetzt mir. Du würdest mich, deinen älteren Bruder, übervorteilen, wenn du *Mäka* nehmen würdest.“ *Za* weigerte sich, das Mädchen *Wodia* anzunehmen. Da *Dea* aber sein *də wa*, großer Vater, war, konnte *Za* ihm *Mäka* nicht wegnehmen, schon gar nicht, da er zu dieser Zeit in der Hütte der *Njangli* lebte!

Mäka ist die Mutter von Stammeshäuptling *Meiame*. Hieran kannst du ermesen, wie nah wir alle miteinander verwandt sind.

In jeder Sippe ist das so: ist ihr Führer tot, so sinkt sie. *Mentuo*, der Sohn des *Za*, der später unseren Clan leitete, ist nun auch gestorben. Deshalb haben wir jetzt niemanden, der diesen Teil der Sippe unter seiner Kontrolle hat. // *Mentua* nannten wir *j də*, unser Vater. Ich sagte zu ihm

n dā, mein Vater. Wenn ich ihn beim Namen angeredet hätte, so wäre das eine Beleidigung gewesen. // Seine Brüder und seine Frauen nennen ihn beim Namen, auch wenn sie noch klein sind. Jüngere Brüder nennen wir *n dā tō*, mein kleiner Vater — öfter aber noch rufen wir sie beim Namen.

// Es gab kein bestimmtes Fest (als die Lösung von *Dea-no* stattfand). Wir haben uns einfach als *Za-no* gefühlt. Unsere Väter sagten: „Wir sind *Za-no*.“

60,2. // Bei *Qui*-Angelegenheiten wird den *Dea-no* die ganze Last gegeben und wir teilen sie dann unter uns in zwei Teile — einen für *Dea-no* und einen für *Za-no*.

Posso ist unser Leiter. Er ist der älteste Mann, der in unserem Dorfbezirk lebt. Der älteste Mann in einem Bezirk muß all die Vorkommnisse, die seinen Bezirk betreffen, entscheiden. Wenn irgend jemand von seiner Sippe in eine Schwierigkeit gerät, so kann diese nicht ohne den Alten gelöst werden. Wir sagen dann zum Beispiel zu einem Fremden, der sich beschwert: „Warte, bis unser Vater da ist.“

// Ich selbst gebe immer etwas von dem, was ich bekommen habe, an meinen Vater und behalte den Rest für mich. Wenn ich zum Beispiel zehn Dollar verdiene, so gebe ich meinem Vater drei und behalte den Rest, sieben Dollar. Ich hörte, was ein Kind erhält, erhält es für seinen Vater. Der Vater nimmt es dann an und wird sagen: „Das ist gut so, denn heutzutage tun wir ja nichts mehr für unsere Kinder.“

Ein anderes Mal, wenn du nicht so handelst, werden sie dich beschuldigen und zu dir sagen: „Ihr, die Kinder von heutzutage, ihr gebt euren Vätern ja nichts mehr!“

Für das Weitergeben meines Besitzes habe ich folgende Begründungen: ohne einen Vater könnte ein Kind nicht existieren, wenn es erst einmal in Schwierigkeiten geraten ist. Niemand, wenn nicht der eigene Vater, fühlt sich für seine Probleme zuständig.

// Wenn mich jemand bittet, so gebe ich ihm Geld. Ich leihe es ihm. Ich gebe es ihm, ohne etwas dafür zu verlangen. Er kommt und wird einen Zeitpunkt ausmachen, an dem ich meine Summe zurückbezahlt bekomme. Es gibt aber auch Leute, die verlangen mehr Geld zurück, als sie gegeben hatten. Bei vier Dollar sind es dann manchmal zwei Dollar Aufschlag. Ich lieh mir einmal von *Dumälä* vierzig Dollar und ich mußte ihm dann sechzig Dollar zurückzahlen. // Damals enthüllte eine Hauptfrau meinen Namen und ich wurde in *Saniquellie* schuldig gesprochen und mußte hundert Dollar Schadenersatz bezahlen. — Aber das schadet nichts, da ich ein Geld-Mann bin. Ich konnte dann mit Diamanten alles Geld zurückbezahlen, und bevor die Diamanten hierher kamen, war ich Hühnerverkäu-

fer. — Ein anderes Mal erzähle ich dir ausführlich, wie ich zum Geld-Mann wurde.

60,3. Ich bin nicht im Dorf, sondern auf der Pflanzung geboren. Später blieb ich auf der Pflanzung und wuchs dort heran. Eines Tages wurde ich ins Dorf geführt, und damals hatte ich entsetzlich Angst vor den Schafen, denn ich sah zu der Zeit zum ersten Mal ein Schaf. Immer, wenn ich ein solch mächtiges Tier auf mich zukommen sah, lief ich davon. Ich war sogar so furchtsam, daß jeder meiner Spielkameraden mich verscheuchen konnte. Wenn sie mich schlugen, hatte ich Angst zurückzuschlagen. Ich bat nach kurzer Zeit meine Eltern, sie möchten mich doch wieder auf die Pflanzung zurückbringen. Das Dorf sei kein Lebensplatz für mich. Ich kehrte auf die Pflanzung zurück und blieb dort mehrere weitere Jahre.

Als ich größer war, lebte *Mentua* noch. Ich bat deshalb meinen Vater, er solle mich einmal zu *Mentua* bringen. Meine Eltern führten mich wieder ins Dorf. Nach kurzer Zeit war ich vom Dorf gesättigt und wanderte zurück auf die Pflanzung. Als dann *Mentua* starb, nahm mich meine Großmutter mit sich nach *Dimple*. Dort lebte ich sechs Jahre. Ich kam erst 1946 zurück. In *Dimple* aber wohnte ich im Dorf.

Zu dieser Zeit erkannte ich mich selbst, und mein Herz wußte nun, was richtig und was falsch ist. Noch im gleichen Jahr wurde ich beschnitten. — Zwei Jahre nach der Beschneidung ging ich nach *Zakripie*, denn die Autostraße war damals bis zu diesem Ort gebaut worden. Ich arbeitete für einen Dollar und zwanzig Cent im Monat: ich schnitt Blätter, um Kola-Körbe auszupolstern, ich trug Wasser und schlug Feuerholz. Das tat ich alles für die Mandingo. Ich wohnte damals auch mit den Mandingoleuten. Ich arbeitete für sie drei Monate lang — dann brachte ich zwei Paar Hosen und zwei Unterhemdchen zurück nach *Diaple*!

60,4. Nun blieb ich anderthalb Jahre in *Diaple*. Dann ging ich nach *Firestone*. Ich blieb fünf Jahre in *Firestone*. Ich kehrte nach *Diaple* zurück, um bald darauf nach *Monrovia* zurückzukehren. Dort blieb ich anderthalb Jahre. In *Monrovia* hatte ich keine besondere Arbeit — ich trug meist anderer Leute Gepäck. Das war damals so: wenn jemand etwas zu tragen hatte, so rief er einfach: *hu wan wō?*, who wants work?, wer wünscht Arbeit?, und wir Träger liefen dann zu ihm. Es gab damals ja noch keine Taxis! Nach anderthalb Jahren *hu wan wō*-Arbeit kam ich nach *Diaple* zurück, um schließlich doch wieder nach *Firestone* zu wandern. Dort begann ich dieses Mal mit elf anderen Personen *bea*, Bank, zu spielen. // Jeden Zahltag gab jeder von uns von seinem Lohn 10 Dollar unserem Oberhaupt ab. Das waren dann zusammen 110 Dollar. Diese große Summe Geld erhielt nun einer der elf Männer, die an der

Runde teilhatten. Beim nächsten Zahltag bekam ein anderer das viele Geld und so ging das, bis alle elf Personen an der Reihe gewesen waren. // Wir waren alles Dan und Kpelle. *Bea*, Bank, konnten sich aber nur die Vorarbeiter leisten, denn ein gewöhnlicher Zapfer kann keine zehn Dollar im Monat sparen. Wir verdienten damals ja nur fünfundzwanzig Cent am Tag. Deshalb hatte ich meinen kleinen Bruder mitgenommen, der mir das nötige Geld aufzubringen helfen mußte. Zusammen konnten wir jeden Monat zehn Dollar sparen. Als acht Männer ihren Teil erhalten hatten, bekam ich als neunter die 110 Dollar und hätte nun nur noch zwei Monate arbeiten müssen. Ich steckte dreißig Dollar in meine Tasche. Zwanzig Dollar nahm ich und gab sie dem Aufseher, unter dem wir arbeiteten und der ebenfalls an der Bank teilgehabt hatte. Ich sagte zu ihm: „Mein Bruder wird dableiben. Wenn ihm etwas fehlt, so bezahle es ihm mit den zwanzig Dollar.“

Ich sagte dann zu meinem Bruder: „Bleib du hier, um noch die anderen zwei Männer auszuzahlen. Wenn du hierzu irgend etwas benötigst, so wende dich an unseren Aufseher. Der wird dir mit meinen zwanzig Dollar helfen können.“ Ich gab meinem Bruder noch sechzehn Dollar für seine Nahrung. Weiterhin kaufte ich ihm einen Sack Reis für acht Dollar. Den ließ ich in seiner Unterkunft.

60,5. Dann begab ich mich nach *Diaple*. Es war inzwischen das Jahr 1955. Ich besorgte mir eine Petroleum-Lizenz und begann in *Diaple* einen Verkaufsstand aufzubauen. Innerhalb von fünf Monaten hatte ich alle meine Waren verkauft. Mit dem verdienten Geld besorgte ich mir Maten: ich bezahlte für jede sechzig Cent. Weiterhin kaufte ich sechs Hühner und vierzig Schalen Reis. All diese Sachen trug ich zu meinem Bruder nach *Firestone* und gab sie ihm, den ich in meinem Haus zurückgelassen hatte. Ich sagte ihm, daß das sein Teil von unserem Geld sei. Ich hätte das im Hinterland so vermehrt. Ich blieb dann auch noch eine Weile in *Firestone*. — Zu dieser Zeit brannte *Diaple*. — Das Geld, das ich in der vergangenen Zeit verdient hatte, verbrauchte ich dort für die Flittchen, die ich aushalten wollte. Als all mein Geld verschwunden war, fragte mich eines meiner Liebchen, ob ich ihren Eltern den Brautpreis bezahlen wolle. Ich lief zurück zu meinen Eltern nach *Diaple*. Sie erklärten: „Da du kein Geld hast, nimm eine deiner Schwestern und gib sie in die Ehe.“ — Ich nahm eines unserer Mädchen und verlangte für sie den Brautpreis. Mit diesem Geld bezahlte ich den Brautpreis für mein Mädchen. So kam ich in *Firestone* zu meiner ersten Frau.

60,6. Mein letztes Gespräch schloß ich mit der Bemerkung, daß ich meine Schwester in die Ehe gab, um meine erste Frau zu heiraten.

Als ich den Eltern dieses Mädchens den Brautpreis bezahlte, lebte eine *ga je*, freie Frau, bei mir. Wir bezahlten gemeinsam den Preis für das Mädchen, das ich in *Firestone* kennen gelernt hatte. Als wir von den Eltern des Mädchens, aus *Butulu*, zurückgekehrt waren, schämte ich mich ein wenig, daß mir dieses freie Mädchen beim Frauenkauf hatte helfen müssen. Deshalb ehrte ich hinfort das freie Mädchen mehr als meine eigene Frau. Meine — gekaufte — Frau ärgerte sich hierüber und lief mir davon. Sie fuhr nach *Carreysburg*. Meine Mutter sagte zu mir: „Mir gefällt die Art, in der du lebst, nicht. Wie kannst du ein schon gekauftes Mädchen einfach davonlaufen lassen?“ Ich erwiderte meiner Mutter, daß ich ja noch immer ein junger Kerl sei.

Ich wanderte nach *Lepula* und brachte die *kamara*-Sängerin *Peaza* mit mir nach *Diaple*. Mein Vater fragte das Mädchen, ob ich sie als meine Geliebte mitgebracht hätte oder ob ich ihren Eltern den Brautpreis bezahlen wolle. Das Mädchen sagte: „Er brachte mich hierher, um mich zu heiraten.“ — Zwei Tage später kam der Bruder des Mädchens und sagte: „Ich bin hier, um meine Schwester zurückzubringen. Ich werde sie binden und tragen.“ Ich sagte ganz ruhig zu dem Burschen: „Ich freue mich, daß du gekommen bist und das Geld für deine Schwester in Empfang nehmen willst.“ Der Bursche aber erwiderte: „Ich will nicht, daß meine Schwester nach *Njorle* heiratet, denn die *Njor* haben gegen uns *Jau* gekämpft.“ Dieses Gerede brachte mich in Wut. Ich prügelte den Burschen zum Dorf hinaus. — Der „Schwager“ rannte davon.

Fünf Tage später wanderte ich nach *Ban*. Ich erhielt einen Ausweis von dem Großhäuptling, der mir erlaubte, nach *Saniquellie* zu reisen. Dort angelangt, erzählte ich die ganze Geschichte dem Distrikt-Kommissar. Ich erhielt von ihm ein Schreiben.

60,7. Ich fuhr nach *Carreysburg* und ging in das Haus von *Willinows*, der vor kurzem starb. *Willinows* sagte mir, daß er meine Frau am Ort gesehen habe. Er sagte, daß sich meine Frau heutzutage als „freie Frau“ bezeichne. — Ich fand dann meine Frau in einem Haus, in dem sie anderen Leuten die Haare herrichtete. Sie sprach nicht mit mir. Da redete ich sie an. Ich sagte, daß ich gekommen sei, um sie nach *Diaple* zurückzunehmen. Ich hatte den Brief des Großhäuptlings bei mir. — Meine Frau lebte mit einem Dan-Mann, der sich *Boja* nannte. Sie lebte in seinem Haus. Meine Frau rief den Mann und behauptete, ich sei gar nicht ihr Ehemann, ja, sie würde mich überhaupt nicht kennen. Ich fragte den Mann, ob er der Dan-Häuptling vom Ort hier wäre. Er bestätigte dies. Ich sagte zu ihm: „Diese Frau leugnet, daß sie die Frau ist, für die ich den Brautpreis bezahlt habe.“ — Der Mann sagte: „Ich habe vernom-

men, was du gesagt hast. Wir wollen die Nacht hier verbringen. Morgen früh wollen wir die Sache besprechen.“

Wir schliefen in *Carreysburg* — meine Frau in dem Haus des fremden Mannes. Am anderen Morgen bat ich den Häuptling, er solle mir meine Frau geben, denn ich wolle nach *Diaple* zurückreisen. Der Mann sagte: „Wenn du sicher bist, daß das deine Frau ist, so zeige mir das geschriebene Papier aus *Ban*.“ — Ich gab ihm den Brief des Großhäuptlings. Als der Schreiber des Häuptlings von *Carreysburg* durch den Brief gegangen war, sagte der Häuptling: „Ich werde dir nicht antworten.“ Ich erwiderte: „Gut, dann gehe ich zu dem Superintendenten und beklage mich bei ihm.“

Das tat ich dann auch und sagte: „Ich bin hier in *Carreysburg*, um meine Frau mit ins Hinterland zu nehmen. Sie ist mir davongelaufen.“ Ich fuhr fort: „Ich legte diesen Fall dem Dan-Häuptling vor, aber dieser weigerte sich, auf meine Klage einzugehen, denn gerade er lebt mit meiner Frau!“ Der Superintendent schickte nach meiner Frau und dem angeklagten Dan-Häuptling. Als sie beide anwesend waren, erläuterte ich noch einmal meine Klage. Der Superintendent bat mich um mein Schreiben. Dann fragte er mich: „Beklagst du dich nun, weil der Häuptling deine Klage nicht entgegengenommen hat — oder willst du eine Entschädigung für deine Frau?“ Ich antwortete ihm, daß meine Frau ja noch gar nicht den Namen des Häuptlings genannt hätte; aber ich würde den Häuptling als einen ihrer Liebhaber verdächtigen. Wichtiger sei mir aber im Augenblick, daß er sich geweigert hätte, meine Klage anzuhören. Der Superintendent wollte nun von dem Häuptling wissen, was für Schritte er in meinem Fall unternommen hätte. Der Häuptling erwiderte: „Weil die Frau betont hat, daß das nicht ihr Mann sei, habe ich dem Mann nicht geantwortet.“ Da belegte der Superintendent den Häuptling mit einer Strafe von 25 Dollar und sagte zu mir: „Der Häuptling hat falsch gehandelt. Nimm deine Frau und stelle fest, ob er auch ihr Liebhaber gewesen ist. Wenn du das aus dem Mund deiner Frau hörst, so komme zurück zu mir.“ Der Superintendent fragte mich weiterhin, ob ich genügend Geld für die Rückreise hätte. Ich erwiderte: „Ja, es langt für mich und für diese, meine Frau.“ Er sagte: „Da ist deine Frau. Ihr könnt gehen.“

Meine Frau wollte nun aber noch eine Nacht an dem Ort verbringen, an dem sie die letzten Monate gelebt hatte. Dann würde sie mit mir gehen. Als wir in des Häuptlings Haus waren, bat sie mich noch einmal, ich solle doch endlich zugeben, daß ich sie gar nicht kennen würde. Es wäre doch gar nicht nötig, daß wir sofort wegfahren würden. Ich solle doch erst noch ein bißchen hier arbeiten und Geld verdienen, dann könnten wir besser

reisen. Ich stimmte allem zu, bat sie aber, sie solle mir die Namen ihrer Liebhaber nennen. Sie gestand mir vier Namen. Ich verklagte sie alle und gewann von jedem zehn Dollar. Die Gerichtskosten mußten diese Männer außerdem bezahlen. Als ich die vierzig Dollar eingenommen hatte, stimmte ich meiner Frau zu, noch einige Monate hierzubleiben und zu arbeiten. Ich fuhr nach *Monrovia* zu *Dumbobö*. Aber bei ihm gab es nur Arbeit, die mir im Monat zwischen zehn und fünfzehn Dollar eingebracht hätte. Deshalb fuhr ich zurück zu meiner Frau nach *Carreysburg* und fragte sie, ob sie nicht zu ihrer Schwester nach *Firestone* ziehen wolle. Dann könne ich nach *Cape Mount* und *Wiesna* reisen. Wir zogen zusammen nach *Firestone* und die Schwester meiner Frau versprach mir, auf meine Frau zu achten.

60,8. Als ich nach *Wiesna* gekommen war, fand ich auch dort keine Arbeit. Die fünfzehn Dollar, die ich noch bei mir hatte, waren auch bald aufgezehrt und ich mußte ohne Geld und ohne Essen leben. Ich ging herum und bettelte. Aber nur die Mandingo gaben mir Geld. Als ich noch in *Wiesna* war, vernahmen wir das Gerücht, daß es im *Dunbar*-Camp „kochen“ würde, und daß dort Arbeiter gesucht würden. Ich ging schließlich in dieses Lager und wurde auch angestellt. Als ich am ersten Tag von der Arbeit kam, fand ich kein Obdach. Ich schlief vor einer Haustüre. Bevor wir von dem Grabungsleiter Geld bekommen konnten, mußten wir drei Tage gearbeitet haben. Als ich des Nachts aufwachte, stand ein gewisser Bursche aus *Diaple* vor mir — es war *Goma*, der Sohn von *Balo*. Er war aus dem *Marry*-Camp gekommen. Er umarmte mich und sagte: „Bist du hier, mein Bruder?“ Ich erwiderte: „Ja, ich bin schon eine Nacht hier. Heute ist der zweite Tag, den ich hier sein werde.“ *Goma* sagte: „Komm mit mir und schlafe bei mir.“ Ich erwiderte ihm: „Ich kann dir nicht folgen, denn mir geht es nicht gut.“ *Goma* sagte: „Du mußt mit mir kommen.“ Ich gestand meinem Freund, daß ich nichts gegessen hatte. Dann zog ich mit ihm. Als wir in seinem Lager angekommen waren, reichte *Goma* mir ein Päckchen Lucky-Zigaretten und sagte dazu: „Dies sind deine Zigaretten für den heutigen Tag.“ Ich dankte ihm, denn ich hatte ja kein eigenes Geld, mit dem ich mir Zigaretten hätte kaufen können. Wir setzten uns kurz in seiner Hütte nieder. Irgend jemand brachte einen roten Colobus-Affen und das gab eine Mahlzeit, wie wir sie schon lange nicht mehr gegessen hatten!

Mein Bruder fragte mich, ob ich Karten spielen könne. Ich sagte ja, und *Goma* gab mir zwanzig Dollar. Ich trug das Geld in das Spielhaus. Mit den zwanzig Dollar gewann ich achtzig fremde Dollar — im ganzen hatte ich somit hundert Dollar. Mein Freund sagte: „Komm, wir wollen schla-

fen gehen.“ Ich sagte: „Nein.“ — Und dann gewannen die Leute alles Geld zurück. Am folgenden Morgen war ich zu beschämt, um vor meinen Freund treten zu können. Erst am Nachmittag erzählte ich ihm die ganze Geschichte. Er sagte nur: „Ich gehe.“ Er ging in seinen Hausraum und brachte fünf Dollar und ein Unterhemd heraus. Dazu legte er eine Schachtel Lucky-Zigaretten. Er sagte: „Die fünf Dollar sind für deine Nahrung und das Unterhemd kannst du anziehen, die Zigaretten sollst du aber rauchen. — Wenn du die achtzig Dollar aber gestern behalten hättest, so hättest du mir außer meinen eigenen zwanzig Dollar weitere zwanzig zurückgegeben und es wären für dich sechzig übriggeblieben!“ Ich dankte ihm für seine Freundschaft.

Dann kam ich zurück in mein *Dunbar*-Lager. Nun wollte ich aber nicht mehr arbeiten, sondern mit meinen fünf Dollar Karten spielen. Ich ging in die Spielhütte. In dieser Nacht „erlegte“ ich tatsächlich 280 Dollar! Ich versteckte 200 Dollar im Wald und steckte achtzig Dollar neben den fünf eigenen in die Tasche. Ich stieg in ein Flugzeug und flog nach *Monrovia*. Ich kaufte mir an der Waterside (Geschäftsstraße) ein paar Kleider und einen Koffer. Ich mietete ein Taxi und fuhr zu meiner Frau nach *Firestone*. Ich kam in *Bondiway* an. Damals hatte aber meine Frau schon wieder einen Liebhaber bei sich wohnen — sie hatte mich vollständig vergessen. Als sie aber meine Armbanduhr sah, die ich im Ford Store in *Monrovia* gekauft hatte, da war sie glücklich und sagte: „Mein Mann ist zurückgekommen.“ Sie nahm mir meinen Koffer ab und trug ihn in ihr Haus. Mein Freund *Sejto*, der der Mann ihrer älteren Schwester ist, sagte: „Na, das ist der Charakter deiner Frau!“

60,9. Wir spazierten zusammen durch das Dorf. Wir gingen in *Göjs* Kaffee-Haus, wo ich fünf Flaschen Becks-Bier und drei Flaschen importierten Schnaps bestellte. Ich ließ alles auf den Tisch stellen. Als wir nun tranken, sagte ich zu *Sejto*: „Du bist ein Mann und ich bin ein Mann. Sage mir also, was hier vorgefallen ist.“ Er antwortete mir: „Ich hätte nie gedacht, daß deine Frau dich so umarmen würde! Keiner im Dorf hier weiß, daß deine Frau einen Ehemann hat! Sie gilt als die Geliebte von *Meange*, dem Schreiber.“ — „Oho“, sagte ich, „ich höre, was du sagst.“ — Wir fuhren fort zu trinken. Als wir noch einiges getrunken hatten, sagte der Mann, daß er gehört habe, *Meange* wolle mir den Brautpreis zurückerstatten lassen und die Frau dann in ihrer Heimat besuchen. Ich sagte: „Gut so. Ich habe verstanden.“

Am andern Tag sagte ich zu meiner Frau: „Morgen reisen wir nach *Wiesna*.“ Sie aber weigerte sich mitzukommen. Sie sagte: „Ich werde leicht krank. Wenn wir in den feuchten Wald ziehen, werde ich bestimmt

krank.“ — Da ging ich und gab zwölf Dollar an ihre Schwester und sagte: „Ich bin gekommen, um meine Frau abzuholen. Ich sagte zu ihr: ‚Komm mit.‘ Sie sagte: ‚Nein. Ich werde im kalten Wald krank werden.‘ Ich sagte: ‚Du wirst nicht krank werden.‘ Sie sagte: ‚Gut, ich werde nicht krank werden. Aber du hast mir keine Stoffe mitgebracht, deshalb gehe ich nicht mit dir.‘ Ich sagte: ‚Ich höre, was du sagst.‘ — Dann gab ich ihr Geld und nun ging meine Frau in die 45te Division, Stoffe zu kaufen. Nun Sorge du dafür, daß sie dann auch tatsächlich mit mir kommt.“

Am anderen Morgen ging ich zu meiner Frau. Ich hatte sie ja noch nicht nach den Namen ihrer Liebhaber gefragt. Sie sagte: „Gut, wir gehen in das Hinterland. Hier am Ort kenne ich keinen Menschen.“ Ich erwiderte: „Hast du hier wirklich keinen einzigen Liebhaber gehabt?“ Sie sagte: „Ich? Ich bin ja noch ein Kind und habe keine Kraft.“ Ich sagte: „Dann stelle ich dich vor ein Gericht. Du wirst den Namen dann schon bekennen.“ — „O, dann gehe ich nicht mit dir ins Hinterland. Vielleicht weiß meine Schwester etwas.“ Ich fragte die Schwester meiner Frau und diese nannte mir *Meanges* Namen. Dazu beteuerte sie noch, daß *Meange* ihre Schwester veranlassen wollte, ihren Mann zu verlassen.

Wir schliefen dort eine weitere Nacht. Früh am Morgen, bevor noch die Türen geöffnet wurden, klopfte ich an seine Türe. Er schaute durch den Türspalt. Ich sagte zu ihm: „Meine Frau hat mir deinen Namen gebeichtet. Bezahl die Strafe und ich werde sofort wieder gehen. Lange warte ich hier nicht.“ Er antwortete: „Zu dir spreche ich nicht.“ — Daraufhin ging ich zu dem dortigen Kommissar, der *George Nett* hieß. Ich legte ihm meinen Fall auseinander. Er fragte mich: „Beklagst du dich oder willst du jemanden anklagen?“ — Ich erwiderte: „Ich will anklagen. Aber dein eigener Schreiber ist mein Angeklagter.“ Der Kommissar ließ seinen jüngsten Schreiber kommen. Dieser sollte mir beistehen. Der Kommissar fragte alsdann *Meange*, warum er sich geweigert hätte, mir zu antworten. Dieser sagte: „Ich ärgerte mich über den Jungen aus dem Busch. Er hat einfach an meine Türe geklopft — und das noch früh am Morgen.“ — Der Kommissar sagte: „Stell dir aber einmal vor, der ‚Bursche aus dem Busch‘ würde dich anzeigen — würdest du da nicht gleich kommen?“ — Der Schreiber mußte dann seine eigene Sache untersuchen und fand schließlich selbst, daß er schuldig sei. Er bezahlte die Buße und die Gerichtskosten. Daraufhin teilte ich dem Gericht mit, daß der Schreiber meine Frau hatte überreden wollen, mich zu verlassen. Da lief der Schreiber heimlich davon. Er reiste nach *Saniquellie*.

Ich zog mit meiner Frau fort und kehrte nach *Diaple* zurück.

Das ist meine Geschichte.

60,10. // Der große Unterschied zwischen einem Dorfkind und einem Pflanzungskind ist folgender: der Junge von der Pflanzung ist viel „wilder“ — und er ist trotzdem ein Feigling. Wenn er einen fremden Menschen sieht, so denkt er gleich: „O je, das ist bestimmt ein *Qui*“ und nimmt Reißaus. Er weiß auch nicht, wie er mit anderen Kindern umgehen soll. // Bleibt er auf der Pflanzung, so bleibt er auch ein dummer Mensch, der nichts weiß und der nicht mit Freunden leben kann. Er wird sich nur im Pflanzen auskennen.

// Als ich noch im Dorf war, hörte ich, wie die Leute sagten: „Es ist jetzt 1946.“

// Ich war damals schon ein großer Bursche. Die alte Art der Beschneidung war anders, als sie heute vorgenommen wird. Früher war das Beschneiden eine Schule, in der die Kinder lernten, wie man mit seinen Freunden lebt. Aber heute wird in aller Öffentlichkeit beschnitten. // Der Nachteil der neuen Methode ist, daß die Jungen nichts mehr wissen, denn es war der Vorteil der alten Art, daß die Jungen Benehmen lernten. // *Qui* hat diese neue Art mit sich gebracht. Früher taten *Wodie* und *Si* das Beschneiden, heute tut es der Krankenpfleger aus *Butulu*. Er hat schon alle Kinder des *Same* und *Tompime* beschnitten.

// Ich brachte damals vier Dollar und fünfzig Cent nach Hause. Ich verdiente am Tag in *Firestone* fünfzehn Cent. // Ich verkaufte später Petroleum, Lapa-Stoffe, Zigaretten, Bonbons, Toffees, Haarfett. Das sind alle Dinge, die ich damals verkauft habe. // Ich kaufte alles in Ban bei einem Libanesen. // Zum gewöhnlichen Preis.

// Sie (freie Frau) lebte mit mir und ich hielt sie gut. Sie weigerte sich aber, daß ich ihren Eltern den Brautpreis bezahle. Sie hieß *Wumo* und war aus der *Da-no*- Sippe.

// Dieser Junge ist mein Bruder. Er ist aus meiner Familie. Weil er mich in solch schweren Lebensbedingungen sah, half er mir.

61. Zö

61,1. Ich werde von mir selbst sprechen.

Ich bin der wahre Meister des *Du-le*, Bezirkes. Mein Vater *Duo* war einer der Alten hier im Dorf. Mein Vater *Duo* wurde durch das Pflanzen ein *boumä*, wohlhabender Mann. Von seinem steigenden Besitz kaufte er meine Mutter und viele andere Frauen.

Er pflanzte Kolabäume. Kola war früher die Quelle für Reichtum. Kola fanden wir in den Wäldern. Unsere Väter pflückten die Nüsse von den Bäumen und pflanzten Nüsse am Dorfrand, um ihren Reichtum vermehren zu können.

Kolanüsse wurden gesammelt und in Korbbündel verpackt. Unser Vater verkaufte seine Traglasten auf dem *Finle*-Markt auf der anderen Seite des Flusses.

Kola wurde gegen *zə pə*, Gelbguß-Gerät, und gegen *kpāŋ ga zro*, Mais, Samen, Perlen, verkauft. Als unsere Väter all diese Sachen von drüben gebracht hatten, verkauften sie die Perlen und den Gelbguß an die *Gä*. Sie erhielten dafür Flinten. // *zə pə* war in großen Stücken. Ein Beispiel für *zə pə* sind Ringe, die rundgebogene Wülste ohne Ornament waren. // Kupferkessel bekamen wir aus dem Süden, flußab, aus dem Gebiet der *Gä*.

// In *Finle* lebten die Mandingo.

Duo war mein Großvater. *Bowä* war sein Sohn und *Bowä* hatte mich gezeugt.

Duo gab meinem Vater *Bowä* eine Flinte, die er gegen *zə pə* eingehandelt hatte. *Bowä* trug diese Flinte nach *Niqueale* zu *Tiuplö* und bat die Eltern meiner Mutter um ihre Tochter. Als diese sahen, was für eine Art Mann *Bowä* war, da gaben sie ihm gerne meine Mutter zur Frau. Er brachte das Mädchen zu seinem Vater *Duo*.

61,2. Meine Mutter war lange unfruchtbar. Meine Eltern gingen zu einem *Däbome*, um die Ursache herausfinden zu lassen. Der *Däbome* sagte ihnen, sie sollten in einem offenen Haus schlafen. In der folgenden Nacht öffneten die beiden die Haustüren. Meine Mutter ward schwanger, und damals wurde ich gezeugt.

Als ich ein Mann war, gab mir mein Vater eine Flinte. Ich zog ebenfalls in das *Niquea*-Land, um zu jagen. Durch die Jagd erhielt ich eine Frau. Mit dieser Frau habe ich acht Kinder. Mit der Hilfe von dieser Frau habe ich mir dann andere Frauen gekauft. Sie half mir, indem sie einen kleinen Verkaufsstand aufgeschlagen hatte.

Wir haben eine Kaffeepflanzung, und ich übernahm auch die Kola-bäume meines Vaters. Ich erbte auch sein *blüö kpə sü*, Pflanzung errichten, Pflanzertum.

Von der zweiten Frau habe ich erst ein Kind.

Achtmal war ich in der Fremde. Zum ersten Mal war ich dort, als wir Stammeshäuptling *Meiame* nach *Kakata* tragen mußten. Wir zogen dort hin, weil Präsident *Barclay* gewählt wurde. Meine zweite Reise führte mich nach *Firestone*. Ich arbeitete sechs Monate lang für die Gesellschaft. Später besuchte ich noch manches Mal *Monrovia* und *Firestone*.

61,3. Ich bin das Haupt der Bewohner meines Bezirkes. Ausgenommen sind nur meine beiden Brüder *Süma* und *Glama*. Die anderen Männer sind alles nur die Nachkommen der *ja ke*, Lehnslente, meines Großvaters

Duo. *Gbäädäs* Vater gab seinem Sohn keine Frau, deshalb gab ihm mein Großvater eine Frau. *Uonlus* Vater gab seinem Sohn keine Frau, deshalb gab ihm mein Großvater *Duo* eine Frau. So tat er mit jedem jungen Mann. Dies ist die Ursache, warum ich sage, daß ich der wahre Meister meines Bezirkes bin. Nach unserer Sitte leben nämlich all diese Männer jetzt im Hause meines Großvaters, und das besitze ich heute. In Wahrheit sind all die Frauen, die sie nach ihrer ersten Frau, die sie durch meinen Großvater erworben haben, meine Frauen, denn die Hauptfrau ist stets der wichtigste Faktor für den Kauf neuer Frauen.

// Diese Männer tun nichts für mich. Die Abmachung lautete, daß sie diese Frauen behalten könnten, so lange sie meinem Vater helfen und alle Regierungsarbeiten für ihn übernähmen. Aber heute arbeite ich in allem mit ihnen, obwohl ich eigentlich ausgenommen gehörte.

61,4. // Das sind die Eigenschaften, die einen guten Herrscher auszeichnen: ein Herrscher muß seinen Leuten gerne aus ihren Schwierigkeiten helfen. Ein Herrscher muß gerne Geld verleihen. Ein Herrscher muß allen häuslichen Streitereien anderer Leute zuhören und sie gerecht regeln. Ein guter Herrscher achtet auf die Armen und hilft ihnen. Ein Mann, der all das tut, ist durch seine Taten ein guter Herrscher und wird als solcher berühmt. — Was ich dir eben dargelegt habe, war die alte Weise zu herrschen. Die meisten Häuptlinge von heutzutage kümmern sich darum wenig.

Die meisten von uns Männern im Dorf kämpfen noch um ihren Namen und versuchen, das Maß unserer Vorfahren aufrecht zu erhalten. Auch heute noch helfe ich anderen Männern und bezahle ihnen den Brautpreis für ihre Frauen.

// Ich handle so, weil mir diese Männer einen guten Namen machen. Ich erwarte, daß sie mein Handeln besprechen, wenn sie unter sich sind und im Wald ihren Palmwein trinken. „Heute hat mir *Zō* wieder geholfen. Er gab mir Geld, damit ich den Brautpreis für meine Frau abbezahlen konnte.“ Das ist alles, was ich von diesen Männern erwarte.

Eine andere Sache ist, daß man sie als meine Leute ansieht und daß sie, wenn immer sie hören, daß ich in einen Streit verwickelt bin, vor dem Gericht mit mir erscheinen und der Verhandlung beiwohnen. Dann werden meine Gegner sagen: „Er, *Zō*, ist wirklich eine bedeutende Person. Schaut euch die Gruppe von Männern an, die hinter ihm ist.“

Nun baue ich mir ein Haus mit einem Zinkdach. Wenn ich einen dieser Männer bitte, mir ein bißchen Geld zu bezahlen, so tun sie das mit Vergnügen.

Ich habe sieben Häuser.

61,5. / Was erwartest du von der Zukunft? / Ich will *boumä*, ein wohlhabender Mann, werden. Aus diesem Grund habe ich das Zinkdach-Haus gebaut. In nächster Zukunft werde ich mir eine Kuh kaufen. Glaubst du nicht, daß sie mich mit all diesen Dingen dann als einen *boumä*, reichen Mann, einstufen werden?

// Neben den *qui boumä*, den modernen reichen Männern, haben wir hier *Njazi*, *Mamblin* und *Jakassa*. Das sind die wahren *Diaple boumä*. Jeder repräsentiert seine Familie. *Boumä*, ein wohlhabender Mann, ist ein Mann mit genügend Leuten, mit Geld und anderem Reichtum. Doch letzteres ist beides nicht so wichtig. *Demi* ist ein *qui boumä*, ein moderner reicher Mann. Er hat einen guten Charakter. Deshalb ist er Dorfhauptling geworden. Aber es muß auch wahre Herrscher im Dorf geben.

// Ich werde wissen, daß ich *boumä*, ein reicher Mann, bin, wenn mein Sohn fähig ist, sich ein eigenes Haus und eine eigene Frau zu leisten. Ein solcher Mann ist ein *boumä*, reicher Mann. // Die Ursache, warum ich sagte, daß ein großer Unterschied zwischen einem alten und einem modernen *boumä* besteht, ist folgende: in den alten Tagen wurde kein Mann als *boumä* angesehen, solange er nicht fähig war, seinen Kindern eigene Häuser zu bauen. *Wowoa* zum Beispiel ist der Sohn von *Tame*. *Tame* hat sein eigenes Haus und er besitzt viele Frauen. *Wowoa* hat sein eigenes Haus. Und es gibt noch mehr Häuser der Kinder *Tames*. *Tame* könnte als *boumä*, reicher Mann, angesehen werden. Wenn nun *Jakassa*, der der führende Mann dieses Clans ist, eine Kuh tötet, so würden bei diesem Kuhfest alle Kinder *Tames* mit ihren Familien erscheinen. Dann könntest du sehen, wie die Leute in anderen Dorfbezirken, die eure Feinde sind, gegen euch *dü*, Zauber, bereiten! Solch *dü*, Zauber, soll weitere Kinder in sich zerfallen lassen.

61,6. // In den alten Tagen wurde Nahrung nicht verkauft. Ein Mann, der früher Nahrungsmittel übrig hatte, nahm diese und trug sie zu einem *boumä*, reichen Mann, und überreichte sie diesem als Geschenk. Als Dank für dieses Geschenk überreichte ihm der andere *boumä*, reiche Mann, wiederum etwas.

Nur Kolanüsse wurden wirklich verhandelt. Das war mitunter gefährlich. Manchmal wurde es so schwierig, daß gekämpft werden mußte — aber das geschah nur selten. Gefahr war aber nicht nur der Krieg mit den Waffen. Manchmal traten auch beim Handel auf den Märkten Mißverständnisse auf und die Leute begannen dann — zwar ohne Waffen — miteinander zu kämpfen.

// Das *qui*-Leben ist gut. Es ist leichter als das alte. Zum Beispiel kannst du jetzt bei uns sitzen. In den alten Tagen hätten wir dir nie er-

laubt, in unser Dorf zu kommen. Wir hätten dich nicht verstanden. Es wäre zum Krieg gekommen.

62. George W. Wowoa Tamebö

62,1. Es gibt zwei Arten von Tierverwandlung:

Zu gla. Es wandelt sich der *zu*, Geist, eines Menschen in ein sichtbares Tier. Hierbei mag der Mensch selbst auf einer Pflanzung arbeiten, er ist trotzdem „im Schwein“. Sein *zu* wird sich in den Wald begeben und dort als Schwein arbeiten. Das unterstützt die Arbeit des Menschen, der nun das zu leisten vermag, was das Schwein tut. Der Mensch frisst sogar Regenwürmer. Wir sehen deshalb so viele Schweine um die Pflanzungen.

De gla. Der menschliche Körper und der *zu*, Geist, wechseln in tierische Form. Dies geschieht zum Beispiel so: unter bestimmter Musik bewegt der Wandler seine Arme und dann sind es plötzlich Elefantenvorderbeine. Dann versucht er auch seine Beine zu wandeln, schließlich gelingt es und er steigert dies, indem er Arme und Beine und zum Abschluß den ganzen Körper zu einem Elefanten werden läßt.

Diese Tierverwandlung ist aber zu gefährlich. Selbst nahen Verwandten kann man eben nicht trauen.

// In *Bontogle* sah ich einen Mann, der sich in ein Schwein verwandelte. // Doktor (Hans Himmelheber) hat eben nicht die Fähigkeit (die Tierwandlung) zu sehen.

// Schweine haben es heute eigentlich leichter als früher, denn sie können um das Dorf herum leben. Unsere Dorfschweine ähneln sehr den Wildschweinen, da sie sich vermischt haben. Geht ein Jäger auf die Jagd und ist nahe beim Dorf, so wird er auf ein Schwein, das er hier sieht, nicht schießen, denn es könnte ja ein zahmes Schwein sein und er würde in diesem Fall eine hohe Buße bezahlen müssen.

// Die *zu gla*-Schweine haben zum Beispiel Geschlechtsverkehr mit wilden Schweinen.

62,2. // Es gibt zwei Arten von Träumen. Zuerst gibt es den, in dem nur du erlebst, was du siehst. Da kann niemand handeln. Deine Reise zum Beispiel spielt sich in dir ab. — Die anderen Träume sind anders. Kommt zum Beispiel *Mammy Water* zu dir und sagt, daß du am folgenden Morgen an einer bezeichneten Stelle etwas finden wirst, so mußt du am folgenden Morgen dorthingehen und wirst dort etwas finden. Wäre jemand zwei Minuten zuvor an diese Stelle gegangen — er hätte dort nicht Besonderes vorgefunden. Man muß so etwas eben im Traum erlebt haben.

// Wen du im Traum mit einer Waffe verwundet wirst, so mußt du am folgenden Tag auf die Jagd gehen. Du kannst sicher sein, daß du ein Tier erlegen wirst.

Wirst du von einem Hund gebissen, so wurde gegen dich gehext. Es ist wichtig, sofort eine Gegenmaßnahme zu ergreifen.

Gräbst du ein Loch — um zum Beispiel Maniok auszugraben —, so ist ein naher Verwandter gestorben.

Tame, mein Vater, ist hier der wichtigste Traumdeuter.

63. Kämo

63,1. Ich bin in *Jakolu* geboren. *Beyla* ist die größte Stadt in diesem Gebiet. Meine Pflanzungssiedlung hieß *Manamle*. Nur Mandingo wohnten damals dort.

Ich kam hierher, weil ich ein Kola-Händler bin. Seit sechs Jahren wohne ich hier. Ich zog mit meinem Bruder *Wasi* aus und wir lebten zuerst in *Butulu*. Aber dann mußte mein Bruder bei den *Qui* Soldat werden, und ich trieb in der Zwischenzeit für ihn die Schulden ein. Die Leute bezahlten mich nicht mit Geld, sondern mit Kola-Früchten. Diese Kolanüsse brachte ich nach *Bola*, das jenseits des Nuon-Flusses liegt, und verhandelte sie dort an einen anderen Mandingo.

// Bei uns benötigen wir viele Kolanüsse. Es gibt in meinem Land Männer, die tun den ganzen Tag nichts anderes als Kolanüsse zu kauen. Kola ist bei uns auch ein Heilmittel. Wenn wir Kopfweh haben, kauen wir Kolanüsse.

Bamako-kai ist eine Stadt im Norden. Da ist der größte Kolanuß-Markt. Ein anderer Grund für die Tatsache, daß meine Leute so viele Kolanüsse benötigen, ist, daß wir mit Kolanüssen heiraten. Will ein junger Mann heiraten, so muß er bei den Eltern der Frau viele Kolanüsse abliefern. Wenn er den Eltern des Mädchens keine Kolanüsse bringt, sondern nur Geld — sie würden ihm ihre Tochter nicht geben, auch wenn er ihnen tausend Dollar böte. Bei uns sind Kolanüsse eben angesehener als Geld.

// Ich handelte nur mit Kolanüssen, nie mit Kaffee. Aber heute handle ich nicht mehr. Ich lebe von dem Geld, das ich verdient habe.

63,2. // Ich bin gar nicht verheiratet. Die Frau, die mein Bruder für mich geheiratet hat, ist mir davongelaufen und nach *Monrovia* gegangen. Dort bleibt sie jetzt solange, wie sie Lust hat — obwohl dadurch ja mein Geld verloren geht! Falls sie je wieder zurückkommt, so werde ich sie weiterverkaufen. Jetzt lebe ich ganz allein in meiner Hütte und wenn ich Wasser brauche, so schicke ich die Dorfkinder. Früher habe ich eine eigene

Reispflanzung besessen — heute pflanze ich aber nur noch Erdnüsse und Bananen an. Die Früchte verkaufe ich dann hier im Dorf und kaufe von dem Geld Reis. Früher, wenn da mein Reis reif war, haben ihn mir die Leute aus diesem Dorf gestohlen (kichert), und seit dieser Zeit verzichte ich auf eine eigene Reispflanzung.

// Ich habe nie herausgefunden, wer der Dieb war.

Jetzt bin ich aber zu hungrig, um noch weiter erzählen zu können.

// *Charles B. King* war Präsident, als ich hierher zog. Ich war damals schon ein erwachsener Mann.

// Die Geschäfte gehen schlecht — die Zeiten sind schlecht (kichert).

// Ich habe zwei Kinder von dieser Frau. Mein Sohn lebt in *Butulu*. Er ist wie ich ein Kolahändler.

64. Semana

64,1. *Lola* ist meine ursprüngliche Heimat. Dort lebten wir bei unseren Brüdern. Von *Lola*, das im *Konor*-Land liegt, das in *Guinea* liegt, zogen wir nach *Saniquellie*. Auf unserer Suche nach Geld gelangten wir nach *Saniquellie*. Doch dann wurde mir alles Geld, das ich bei mir hatte, vernichtet. Ich sagte zu mir selbst: „Ich will nach *Njor Diaple* gehen und Erdnüsse anpflanzen.“ — Ich kam hierher und traf einige Freunde wieder. Wir alle pflanzen hier Erdnüsse.

Eines Tages versuchten mir meine Freunde einzureden, daß ich auf die Straße gehen müsse. Ich sagte: „Nein. Ich kam auf der Suche nach Geld hierher. Ich habe das Geld noch nicht gesehen — kann ich dann fortgehen?“ Ich zögerte, von hier wegzugehen, denn ursprünglich war ich ein Geldmann in meinem Dorf gewesen. Unglücklicherweise verlor ich dann all meinen Besitz. Für mich wäre es beschämend, müßte ich weggehen und mit denen arbeiten, die einst weniger wohlhabend waren als ich. Weit weg von meiner Heimat, hier im Wald fühle ich das alles nicht, wenn ich mit der Hacke arbeite. Meine ganze Kraft ist auf das Geld gerichtet. Das ist der Grund, warum ich hier bin.

Ich pflanze Erdnüsse, und wenn die Früchte geerntet sind, verkaufe ich sie an den, der sie brauchen kann.

So lebe ich hier.

64,2. // Ich sagte, daß wir von *Lola* nach *Saniquellie* gingen, um Geld zu finden. Unser Geld waren die Kolanüsse. Als wir neu in *Saniquellie* waren, kauften wir Kolanüsse in *Sakripie* und *Ban* und trugen sie auf die andere Seite des Flusses nach *Keawinni*. Das war das Dorf, zu dem damals die Autostraße führte. Wir richteten eine Last Kolanüsse für einen Träger, daß sie fünfzig *kilo* schwer war und etwa zwei Dollar wert war.

Wenn der Markt in *Bamako* gut war, so war dort eine Last sechzig Dollar wert. Von *Kiwela* (gleich *Keawinni*?) nach *Bamako* kostete ein Auto vier Dollar fünfzig Cent.

In *Bamako* werden die Kolanüsse von anderen Mandingo gekauft. Zwischen *Jakolo* und *Bamako* wächst kein Kolabaum. Manche Leute in diesem Gebiet können keine Nahrung essen, wenn sie nicht zuvor Kolanüsse gekaut haben.

Die Mandingo, die von uns Kola in *Bamako* kaufen, verkaufen sie auf folgende Weise: Wenn einer einen Mann mit offener Kola-Last vor sich auf der Straße sitzen sieht, so wird er seine Hand zwischen die Kolanüsse stecken und irgendeine Nuß herausnehmen. Er beißt hinein und zerkleinert die Kolanuß und fragt den Verkäufer: „Wieviel kostet deine Kolanuß, die ich gerade esse?“ Er bezahlt dann jeden geforderten Preis — selbst wenn er zwanzig Cent dafür bezahlen müßte. Früher kamen wir Mandingo alle nur wegen der Kolanüsse in dieses Land.

// *Ja fu ba* bedeutet „er sagt“, wenn zu einer Gruppe gesprochen wird.
// Wir sind *jula*-Mandingos (*Diula*); die Leute hier nennen uns *mä mä*.

Heute habe ich kein Geld, um nach *Bamako* zu reisen. Aber wenn das Kola-Geschäft wieder besser ist, werde ich die Kolanüsse nach *Butulu* tragen. Einige Leute aus *Bewie* werden dorthin kommen und von meiner Ware kaufen. Dabei gewinne ich *profit*. Wenn der Verkauf dort nicht glückt, trage ich meine Sachen selbst nach *Benwie*, und falls auch dort die Preise zu niedrig stehen, warte ich. Sonst aber verkaufe ich sie. Nur wenn mir allzuwenig geboten wird, werde ich die Kola in eine Fünfzig-Kilo-Last packen und nach *Bamako* transportieren.

// Zur Zeit bezahlt man uns in *Butulu* für eine Last sechs Dollar. Aber mit dieser Summe sind wir alle gar nicht zufrieden. Wir hoffen, daß im nächsten Monat der Preis besser sein wird, denn im letzten Monat war Fastenzeit und in diesem Monat ist Opferzeit. Der nächste Monat ist der „Gute-Hoffnung-Monat“ für uns Kolanuß-Händler.

64,3. // Kaffee wird in *Abidjan* und in *Bamako* gut verkauft — aber Kaffee kaufen nur die weißen Händler. Kolanüsse verkaufen wir aber an andere Mandingo.

// Das ist schwer zu entscheiden, denn die Preise schwanken in jedem Jahr gewaltig. Manchmal ist der Kolapreis hoch, manchmal ist der Kaffeepreis höher als der Kolapreis. / Wie wird das in der Zukunft sein? / Wir wissen nichts über den Kaffee, denn Kaffee gehört zu den Weißen. Kola jedoch gehört zu den Mandingo. Mit dem Verkauf von Kola wird es nie zu Ende sein. Wir sind sicher, daß wir stets an dem Verkauf von Kolanüssen verdienen werden.

64,4. / Warum lebst du in diesem Dorf? / Gott hat für jeden Menschen ein besonderes Wasser. Man kann Wasser in verschiedenen Gegenden trinken und ist an all diesen Orten nicht zufriedengestellt. Das geht so lange, bis man seinen Platz gefunden hat. Ich werde noch verschiedene andere Wasser trinken!

// Ich hatte einst sieben Kinder, aber es leben nur noch drei. Ich habe eine Frau. Ich bin — außer einem alten Mandingo — der einzige männliche Mandingo hier im Dorf. All die anderen sind als Arbeiter vorübergehend hier. *Kämo* und ich, wir sind nicht aus derselben Familie — aber wir stammen aus derselben Gegend. Wir sind beide *jula*, *Diula*-Mandingo.

Als ich hier ankam, traf ich den alten Mann, wie er ein tristes Leben führte. Als ich ihn in dieser mißlichen Lage sah — er war damals schon ein alter Man und hatte keine Frau —, da lud ich ihn ein, bei mir zu essen, solange ich in diesem Dorf lebe.

// Ich kaufe mir meine Nahrung mit Geld. Geld verdiene ich durch Erdnüsse. Auch andere *Diaple*-Leute pflanzen Erdnüsse, aber sie pflanzen diese Nüsse nur in kleinen Mengen, nur so zum Essen, während ich mir damit Geld verdiene.

Ich kaufe Schafe und Ziegen und verkaufe sie weiter in *Ban*. Ich kaufe hier ein Schaf für zwölf Dollar und verkaufe es in *Ban* für zwanzig Dollar an einen anderen Mandingo.

/ Warum lebst du im *Du-le*-Bezirk? / Als das Dorf niederbrannte und alle Hütten vernichtet wurden, sagte ich zu mir selbst: „Ein Händler muß stets an der richtigen Straße sitzen.“ Ich baute mein Haus und meine Küche nahe am Eingang zum Dorf. Deshalb lebe ich in dem Bezirk der *Du-mä*. Früher lebte ich bei den *Dea-no*.

// Neun Dollar kostet eine Handelslizenz. Sie gilt ein Jahr lang. Mit dieser Lizenz habe ich die Möglichkeit, mit Kola und Vieh und anderen Waren zu handeln.

64,5. / Warum keinen Kaffee? / Kaffee ist unsicher. Bei Kaffee wird der Preis von den Weißen festgesetzt, so wie das heute bei Kola durch uns Mandingo geschieht. Es gibt Leute, die behaupten, daß der Kaffee eines Tages gestoppt wird, denn die Weißen trinken Kaffee zusammen mit Zuckerrohr. Wenn die Weißen kein Zuckerrohr haben, werden sie aufhören, Kaffee zu kaufen.

// Bei der Wahl des Dorfhäuptlings war ich nicht im Dorf. Ich kam gerade zurück, als sie den *Demi* gewählt hatten.

// Ich pflanze Erdnüsse nicht in jeden Boden, ich pflanze sie nur in Reispflanzungen, die gerade von ihrem Besitzer abgeerntet worden sind. Ich bezahle dann die Leute, daß sie das Buschwerk niederschlagen.

Meine Tochter wurde hier im Dorf beschnitten. Aber meine Söhne sind noch alle unbeschnitten. Ich werde dazu einen Mann aus *Butulu* auffordern zu kommen.

// Wir machen hier einen Unterschied. Bei dem Fleischopfer, das die Leute letztes Mal für *Jifa* abgehalten haben, wurde dem Tier die Gurgel nicht durchgeschnitten. Es wurde erschossen. Es ist ein Gesetz unseres Betens, daß wir solches *jifa*-Fleisch nicht essen und alkoholische Getränke nicht trinken.

// Seit ich in diesem Dorf lebe, habe ich noch nie einen Menschen beim Häuptling anzeigen müssen. // Mein einziger Freund hier im Dorf ist *George*, denn der versteht ebenfalls etwas vom Geld, der einzigen Sache, weswegen ich hier bin. Wenn immer mich ein *Qui* mit Geldfragen belästigt, hilft mir *George*. Deshalb leihe ich ihm auch gerne Geld. Denn er zeigt mir immer, wenn die *Qui*-Leute mit falschen Behauptungen Geld von mir verlangen. Eine andere Sache ist, daß er mir hilft, wenn mich meine Schuldiger bedrängen. Ein Mann hat nicht immer Geld.

// Manche Leute bestellen, was sie brauchen, bei mir. Bei einigen netten Leuten gebe ich Stoffe dann auch zu dem Preis weiter, den sie mich gekostet haben. Wenn aber andere Leute meine Stoffe kaufen wollen, verlange ich drei Dollar, wenn sie mich zwei Dollar gekostet hatten. So mache ich in *Diaple* dann einen Dollar Profit.

// Nein, schreiben kann ich nicht. Was wir wissen, sind die Worte unserer Gebete. Ihr habt ein anderes Schreibsystem als wir.

// Ich kenne die Lebensbedingungen im Nachbardorf nicht, um eine solche Frage beantworten zu können. Hier aber kenne ich die Bedingungen. Ich habe einige Brüder, die in *Butulu* wohnen. Diese bitten mich immer, zu ihnen nach *Butulu* zu ziehen — aber ich will nicht.

64,6. // Als ich in *Saniquellie* war, lebte einer meiner Brüder in *Benwie*. Er schickte nach mir. Als ich nach *Benwie* ging, gelangte ich durch dieses Dorf. Das Dorf gefiel mir. Als ich noch in *Benwie* lebte, sollte ich umherziehen, um Kolanüsse zu kaufen. Als ich nach *Butulu* kam, sagte mir mein großer Bruder *Saje*, ich solle nach *Flöle* gehen und dort Nüsse kaufen. Ich sagte ihm aber, ich ginge lieber nach *Diaple*, denn dort hätte es mir gefallen. Das ist der Grund, warum ich jetzt hier lebe.

/ Was gefiel dir hier? / Als ich in dieses Dorf kam, hatte ich den Eindruck, daß hier viele schöne und gutaussehende Burschen und Mädchen lebten. Da sagte ich zu mir: „Das wird ein gutes Handelsdorf werden. Hier wird es sich gut leben lassen. Man wird hier gut verkaufen, denn schöne Leute wollen schöne Sachen tragen. Wenn ich hier Stoffe auslege, werden die Leute kaufen.“ — Das war mein Eindruck.

// Wenn ich alt bin, will ich nach meinem Dorf zurückkehren. *Foala* ist mein eigentliches Dorf. *Foala* (bzw. *Fuala*) ist nördlich von *Jakolo* in *Guinea*. Das ist die Heimat meines Vaters. Dort will ich dann sitzen und mich ausruhen. Ein Mann soll, wenn er alt ist, in seine Heimat zurückkehren.

65. Deawo

65,1. / Ihr Männer aus *Blontuo* seid früher berühmte Krieger gewesen — was tut ihr heute? /

Es gibt nichts, was wir heute unternehmen können, denn es gibt keine Kriege mehr. Heutzutage ist ein Krieger ein Mann, der weiß, wie man mit den Gesetzen streitet und mit ihrer Hilfe gewinnt. Wenn ein Krieger vor ein Gericht gezwungen wird, so wird er nicht mehr wütend, wie es sich früher für einen Krieger gehört hat, nein, er wird sich vor Gericht geschickt verteidigen. Ein guter Krieger ist heute ein Mann, der vor allen Richtern gewinnt.

Heutzutage weiß ein Krieger nach dem Gesetz zu leben. Früher wäre ein Krieger nie vor ein Gericht gegangen — aber heutzutage kennt ein Krieger diese Mittel, Streit zu gewinnen. Ein Krieger beugt sich keinem anderen Mann — er geht mit ihm vor ein Gericht und gewinnt den Streit.

/ Welchen Beruf haben Krieger heute? / Auch wenn es jetzt keinen Krieg gibt, so erwarten wir dennoch den Krieg zu jeder Zeit. Deshalb verwahren wir unsere Waffen sehr sorgsam. Immer wenn es Neumond ist, ruft uns unser Führer *Koppa* zu einem Fest zusammen. Bei diesem Fest opfern wir unseren Waffen und Mitteln — den Kriegsausrüstungen, die uns von unseren Vorfahren übergeben worden sind. Bei dem *gba*-Fest halten wir kraftvolle Übungen ab und ahmen die Kampfweise der alten Zeit nach. Dadurch bewahren wir unseren Beruf, der der Krieg ist.

Wir, die *bäa*, Neffen des *Seju*, nehmen an diesem Fest teil. *Koppa* ist unser Anführer. Ich bin sein Helfer. *Gloduo* war auch ein Krieger. Als er starb, wurde ich sein Nachfolger. *Pegämä* war der Glockenschläger für *Gloduo*. Weil dieser tot ist, spielt mir sein Sohn *Soba* auf der alten Glocke. Wir sind die wichtigsten Leute bei dem *gba*-Fest.

// Junge Männer treten bei unserem Fest nicht bei. Nur selten haben wir einige bei uns aufgenommen. Diese Aufnahme geht in einem Tanz vor sich. Es ist eigentlich nur ein einziger junger Mann, den ich ausgewählt habe. Er heißt *Mäanje*, und ich weiß, daß er sehr tapfer ist. Eines Tages schoß ich einen Leopard und die Kugel steckte in dem Leopard. In diesen Lebensaugenblicken sind Leoparden immer sehr wild, und es ist gefährlich, sich ihnen zu nähern. *Koppa*, unser Anführer, fragte mich:

„Wer ist so mutig, daß er auf das Tier losgeht — heute, da es keine Kriege mehr gibt, wer wird dich in dieser Sache gegen das wilde Tier begleiten?“ Ich stellte dem *Koppa* den *Määnje* vor. *Koppa* forderte dann *Määnje* auf, mit mir zu gehen und mir zu helfen, den Leoparden zu töten. *Määnje* und ich, wir gingen und wir töten den Leoparden.

65,2. / Was ist der Unterschied zwischen einem *bu gruo*, Flinten-Krieger, und einem *bu da mä*, Flinten-Jäger? / Was meinst du? Meinst du, ein Jäger sei ein Krieger — oder ein Krieger sei ein Jäger? Das wenige, was ich weiß, will ich dir erzählen. Die Art von Jagd, die *Georges Vater Tro* tat, war keine Tat eines Kriegers. Ein Jäger ist ein Feigling. Er will nicht kämpfen. Kampf bereitet ihm Angst. Eine Antilope oder sonst ein Wildpret steht weit von ihm entfernt — nimm dies einmal an. Der Jäger zielt auf das Tier und schießt es nieder. Selbst auf eine große Entfernung ist er in der Lage, das Tier zu töten. Wenn der Jäger das Tier getötet und aufgefunden hat, wird er die Wunde betrachten, die die Kugel aus solch weiter Entfernung zu schlagen vermocht hatte. Der Jäger wird das bedenken und sagen: „Ich werde nicht in den Krieg ziehen und mich in die Gefahr dieser wunderbaren Waffe stellen! Schau dir nur diese Wunde an!“

Ein Krieger aber hat vor dem Wild oder vor einer Flinte keine Angst, denn er ist kein Jäger und kennt deshalb den Ernst der Flinte nicht und zieht er durch den Wald in den Krieg, so geht er frei und ohne Furcht. Ein Jäger hingegen ist furchtsam, denn er weiß genau, auf welche Entfernung eine Kugel zu töten vermag.

/ Aber tötet nicht auch ein Krieger Wildpret und geht dann mit der Flinte in den Krieg? / Wir töten das Wild und wir kämpfen mit der Flinte. Aber wir tun das alles für den Kampf. Wir schießen nicht in den ernstesten Momenten, wie das die Jäger täten, wenn sie, wie sie ja oft tun, aus den großen Entfernungen, aus einem Versteck auf ihr Ziel schießen. Besonders in dem Fall meiner Familie ist das anders: Wenn wir zum Kampf gerüstet sind und unser *tuo*-Mittel ergriffen haben, so darf keiner unserer Krieger mehr eine Flinte berühren. Denn *tuo* ist ein Mittel gegen die Gewehre. Wir kämpfen nicht mit Flinten und wir kennen die Wirkung von Flinten nicht, denn Flinten haben keine Macht über uns. Wir mit dem *tuo*-Mittel kämpfen nur mit Speeren. Wir sind *di gruo*, Speer-Krieger.

65,3. // Früher waren die Krieger natürlich auch Bauern. Aber wir haben unsere Pflanzungen nie weit vom Dorf entfernt angelegt. Wir haben unsere Pflanzungen immer ganz nahe am Dorfrand gehabt, damit wir stets bereit waren, um für unser Dorf zu kämpfen, wenn es nötig wurde. Wenn andere Krieger in unser Dorf gekommen wären, und wir

in solchen Jahren unsere Pflanzungen weit vom Dorf entfernt gehabt hätten — das Dorf wäre schon zerstört oder niedergebrannt gewesen, bevor wir am Kriegsort angelangt gewesen wären. Auch heute noch habe ich meine Pflanzung nahe am Dorf.

// In den alten Tagen war ein Häuptling eines Dorfes ein guter Häuptling, wenn ihm seine Leute gehorsam waren. Wenn damals ein Mann seine Pflanzung nahe am Dorf anlegte, und eine Kuh oder eine Ziege verdarb ihm seine Frucht, so beschwerte sich der Pflanzungseigentümer bei dem Häuptling über die Tat dieser Ziege oder dieser Kuh. Der Häuptling rief damals nicht nach dem Besitzer dieser Kuh oder dieser Ziege, sondern vergütete selbst den Schaden, und der geschädigte Mann war ihm für seine Tat zugetan. Aber heute ist kein Mann seinem Häuptling gegenüber gehorsam, und jeder sieht in dem anderen nur dessen Schlechtigkeit. Das zwingt die Leute, daß sie ihre Pflanzungen so weit entfernt vom Dorf anlegen.

// Damals waren die Krieger nicht die Häuptlinge. Krieger waren von den Häuptlingen abhängig. Ein Krieger erhielt seine Kriegswünsche von dem Häuptling, der ihn aufgefodert hatte, für ihn und das Dorf zu kämpfen.

65,4. Wir sind unseren Häuptlingen gegenüber heute oft ungehorsam, weil — nun, ich gebe dir ein Beispiel: Wenn zum Beispiel der Sanitätsinspektor in unserem Dorf erscheint, so läßt er unseren Häuptling von seiner Pflanzung kommen, und wir müssen dann unser Dorf reinigen. Der Häuptling sendet seinen Boten zu uns, seinen Ältesten. Jede Verzögerung wird uns eine Strafe aufladen — und so gibt es viele, viele Möglichkeiten, wie *Qui* Geld von uns bekommt. Früher haben die Häuptlinge weniger Abgaben von uns verlangt, und wir haben deshalb lieber auf sie gehört. In des Häuptlings Händen lag alles. Was er sagte, wurde ausgeführt.

// *Deawa* war zu seiner Zeit ein überragender Krieger. Auch Stammeshäuptling *Meiame* kämpfte und ist ein wirklicher Krieger, der viele Kämpfe ausgefochten hat. Er ist der einzige berühmte Krieger dieses Dorfes.

/ Wie steht es mit *makka*, Feder, in deinem Dorf? / Oft wache ich nachts auf und schreie nach Krieg. Wenn ich dann nicht *makka* ausüben würde, so würde mich *makka* krank machen, um mich zu erinnern, daß ich *makka* auszuüben vergessen habe.

66. Dua

66,1. Früher hieß ich *Sie dua*. Meine Eltern gaben mir diesen Namen, da ein Mann, der mich heiraten wollte, mich nicht erhalten konnte. Mein Vater wollte mich einfach keinem Mann überlassen. *Kä* hieß mein Vater, *To* war meine Mutter.

Doch dann kam ein junger Mann zu ihnen und sagte: „Ich habe zuviel zu arbeiten. Ich hätte gerne ein junges Mädchen zur Frau.“ Und als er ein schönes Kleid brachte — da nahm mein Vater das Kleid an und überreichte es *To*. Mich aber brachten sie nach *Banwie*.

Mein Mann war *Liasu*. Als ich zu ihm kam, war er schon ein großer Pflanze, und durch den Anbau von viel Reis verdienten wir viel Geld und heirateten viele Frauen: *Wogna*, *Diaglü*, *Beu*, *Teagle* waren die Frauen meines Mannes.

Mein Mann lebt heute nicht mehr, aber einer meiner Söhne hat zwei Kinder. Es sind dies die Mädchen *Gwio* und *Juo*.

Mein erstes Kind war ein Bub. Er war so schön, daß sie ihn im Dorf töteten. Das hat uns sehr weh getan — und mein Mann hat mich dann für einige Zeit nach Hause geschickt.

Als ich ein Mädchen war, sagten die Leute, ich sei sehr hübsch. Mein Mann nahm mich deshalb auch immer mit sich, wenn er über Land zog. So wurden alle seine anderen Frauen auf mich eifersüchtig, und *Lano* war dann so eifersüchtig, daß sie zu den anderen Frauen sagte, daß sie mich nur wegbekommen könnten, wenn sie meinen Sohn töten würden.

Damals, als ich mit meinem Mann zusammenlebte, kamen viel Leute — selbst aus fernen Gebieten —, um mit meinem Mann Wertträger auszutauschen. Weil wir so reich waren, brachten sie meinen Sohn um. Aber der ganze Reichtum kam erst zu *Liasu*, als er mich geheiratet hatte. Das war der andere Grund, warum die Frauen *meinen* Sohn töteten.

Auch heute haben mich die Leute in *Banwie* sehr gerne. Ich war gerade dort und kann immer dort leben, da der Clan meines Mannes mir versprach, als mein Sohn getötet war, daß ich mich stets bei ihnen aufhalten dürfe. // Meine Tochter lebt in *Butuo*. Um sie zu besuchen, bin ich gekommen.

66,2. Wo immer wir, die Leute aus *Tanwie*, sind, darf nicht von den Maskengestalten noch von ihren Trägern gesprochen werden.

Mein Vorfahre hieß *Njoa*. Er war der beste *gle zo*, Maskenträger, den es hier je gegeben hat. Doch als er eines Tages auftrat, wurde *dü* gegen ihn gemacht: *Njoa* starb auf der Stelle, mitten in seinem Tanz als Maskengestalt.

Seit dieser Zeit sagen die Leute, daß in unserer Familie nicht mehr Maskengestalten sein dürften.

// Nein, sie wußten nicht, wer *Njoa* getötet hatte.

In meinem Heimatdorf, in *Tanwie*, gibt es alle Arten von Maskengestalten. Wenn ein Mann aus *Tanwie* in einem anderen Dorf zu Besuch ist, und es soll dort eine Maskengestalt auftreten, so muß diese vor ihrem Spiel den Gast aus *Tanwie* grüßen — andernfalls bleibt dem Träger die Maske im Gesicht angewachsen. // Die Maskengestalt verschränkt ihre Hände auf ihrem Rücken und stellt sich so vor die zu grüßende Person.

// Damals, als dieses Gesetz eingeführt wurde, war *Badi* der Häuptling von *Tanwie*. Er schickte eine große Schale mit Kolanüssen durch das ganze Dan-Land: das hieß, daß alle Leute seine Maskengestalten respektieren mußten. // Die Leute aßen die Kolanüsse zum Zeichen, daß sie das Gesetz empfangen hatten. // Nun, der Mann, der Dorfhäuptling ist, ist eine Nuß — nicht jeder Maskenträger in einem Dorf.

In *Tanwie* ist die größte Maskengestalt *Sewilli*, die allergrößte aber *Bua*. *Sewilli* achtet darauf, daß die Leute meines Dorfes von fremden Maskengestalten begrüßt werden. *Bua* aber entscheidet Streitfälle, die kein anderer zu berichtigen vermocht hatte.

67. Toma

67,1. // Was den Unterschied zwischen den jungen Leuten von heute und den jungen Leuten der vergangenen Tage ausmacht? Die Jungen heute haben keinerlei Respekt vor den Alten mehr. Ja, sie sind ‚tapfer‘ und streiten mit älteren Personen.

Ein weiterer Unterschied liegt wohl auch darin: in den alten Tagen waren die Frauen zu ihren Ehemännern gehorsamer. Der Hausherr hatte das letzte Wort im Haus, und die Frau, die sich weigerte, mit ihrem Mann zu schlafen, wurde in den alten Tagen von ihren Eltern und Verwandten körperlich gezüchtigt. Aber heute hat die Frau das letzte Wort im Haus; und wenn ihr Mann nicht zustimmt, dann rennt sie in ein Gericht und läßt sich von ihrem Mann scheiden.

// Die Ursachen für diese Nachteile, die sich in der Behandlung der Frauen heute ergeben, liegt in dem *Qui*-System des Regierens. Sie wissen, daß jeder Mann, der sich nicht nach den *Qui* richtet, leiden wird. So tut man heute nichts, ohne dabei Angst zu haben.

// Die Ursache für die Respektlosigkeit der Kinder gegen ältere Leute, ganz besonders gegen ihre Eltern, ist, daß jedes Kind heute unter der Kontrolle der Regierung steht. Wenn es nicht mit dir zufrieden ist, so kann es überall hingehen — wohin es will. In den alten Tagen waren

alle Kinder unter der Aufsicht der Eltern und durften nirgends hinreisen. Reisen war damals sehr gefährlich, und somit waren alle Kinder gezwungen, das Gebot ihrer Eltern zu erfüllen; denn wenn sie es nicht getan hätten, wären sie, ohne fliehen zu können, bestraft worden.

// Wir hatten in den alten Tagen zwei Arten der Bestrafung: Wenn ein erwachsener Sohn gegen seinen Vater ungehorsam war, so nahm ihm sein Vater die Frau weg und schickte folgende Botschaft umher: „Jeden *boumä*, reichen Mann, der meinen Sohn in sein Haus aufnimmt und ihm eine Frau gibt, werde ich für die Übelkeiten anklagen, die mein Sohn begangen hat.“

Eine andere Art zu bestrafen wurde angewandt, wenn der jüngere Bruder dem älteren nicht gehorchte. Der jüngere Bruder wurde gebunden und von seinen älteren Brüdern geschlagen. Er wird gezwungen, um Verzeihung zu bitten. Und von da an wird er nie mehr so handeln. Wenn das Kind nun starrköpfig war und weiterhin seine Brüder nicht mit dem gehörigen Respekt behandelte, so gab es immerhin noch folgende Strafe: Das Kind wurde weit in den Westen transportiert und verkauft.

68. Tuassama

68.1. Der alte Häuptling *Waidodie* war ein Kind, als ich, *Tuassama*, schon erwachsen war und als Ringer im ganzen Land berühmt war. Jedes Haar von *Dodie* ist jetzt weiß.

Als *Dodie* klein war, etwa so hoch (sechzig Zentimeter), war nur Exhäuptling *Uonlä* mit ihm gleich. Mein Vater und Häuptling *Tape*, nach dem die Stadt *Tapita* heißt, waren gut befreundet. Mein Vater schickte mich, *Tuassama*, oft zu *Tape*, um mit ihm Reichtümer auszutauschen. Mein Vater, *Fanaossia*, war ein bedeutender Krieger. Er zog hierher, als die *Qui* kamen. Meine Mutter hieß *Sou wresie*. *Ma* war das erste Kind meiner Mutter. Dann kam *Blesua*. Ich, *Tuassama*, kam nach *Blesua*. *Kwasi* kam nach *Tuassama* und *Malu* nach *Kwasi*. Diese war die Mutter von Stammeshäuptling *Kaje*! Alle diese Brüder und Schwestern waren berühmte Leute. Sie waren alle reich.

Als ich ein Junge war, versuchte ich mich in allem. Das erste Besondere, das ich tat, war das Ringen. Als ich ein Ringer war, wurde ich ein Krieger. Ich kämpfte schon eine lange Zeit, bis ich vom Kommen der *Qui* erfuhr. *Uonkoje* war mein Freund. Wir kämpften zusammen, denn wir waren beide Krieger. Selbst wenn die feindlichen Männer ein Tor versperrten, so konnte ich trotzdem mit meinem Freund zusammen ihren Block durchbrechen, als ob diese Männer überhaupt nicht vorhanden wären.

68,2. Diese Mandingo kamen nach Liberia, um Handel zu treiben. Sie brachten Schüsseln jeder Art, Löffel und anderes Gerät. Da fielen einige Dan diese Mandingo an und versuchten ihnen ihr Eigentum abzunehmen. Ich, *Tuassama*, stellte mich gegen ihr Vorhaben und sagte: „O, ihr Wilden, warum, meint ihr, sind die Mandingo aus dem Norden gekommen?“ Nun, da war eine kleine Mandingo-Gruppe gekommen und war ernsthaft angegriffen worden durch die Dörfler. Damals rasten mein Freund und ich vor Wut! Ich wollte den Händlern helfen. Als wir an dem Kriegsplatz ankamen, sahen wir eine gefangene Frau, die *Goma* hieß. Sie wurde geschlagen, weil man nur sie, nicht aber ihren Gatten und dessen Kameraden gefangen hatte. Als ich dort angelangt war, ging ich auf die Männer los und rief: „Was gibt es da? Was hat euch die Frau getan, daß ihr auf ihr herumprügelt wie im Krieg?“ Ich wußte nicht, daß die Frau meine Frage verstehen würde. Zu meinem Erstaunen sagte sie auf Mano: „Mein Vater, mein Vater, siehst du, was sie mit mir machen?“ Ich hatte sie gern und lief auf sie zu, befreite sie von den Männern und fragte sie: „Kamst du mit anderen Leuten?“ Sie erklärte, daß sie mit ihrem Gatten und einem Säugling angekommen sei. Dann aber habe man ihren Mann gefangen genommen, sie aber mit dem Säugling hierher in das Dorf geschleppt. Die anderen Männer seien im Wald versteckt. Ich sagte hierauf zu den Männern, sie sollten mir die Gefangenen bringen. Mein Befehl wurde sofort ausgeführt. Der Säugling und sein Vater, *Moli*, wurden vor mich geführt, und ich nahm sie dann mit mir, hierher nach *Ban*. Mein Vater ließ die anderen drei Mandingos, die im Wald versteckt waren, nachkommen. Auch sie kamen.

Dann schickte mein Vater eine wichtige Botschaft zu Häuptling *Gbia*, in dessen Dorf der Vorfall stattgefunden hatte: „Schicke mir sofort alles Gut, das den Leuten gehört hat.“ Mein Vater ließ alle Mitglieder des *Kwilla*-Bundes in seinem Dorf zusammenkommen, damit diese sich versichern konnten, daß *Gbia*, ebenfalls Mitglied dieses Bundes, ein blutiger Aufrührer war. *Gbia* war ein berühmter Häuptling, und dies war die einzige Weise, wie man ihn abhalten konnte, auch weiterhin die Einwanderer zu belästigen.

Als die Leute sich hier für den Rückmarsch richteten, fragte *Goma* meinen Vater um Erlaubnis, in das Dorf zurückzugehen, um Kleider zu holen, denn sie war nackt. Alle ihre Kleider hatten die Leute genommen. Sie waren im Besitz des Häuptlings *Gbia*.

Als die Mandingo später aus *Tejle*, ihrem Heimatort, nach *Ban* zurückgekehrt waren, schenkten sie meinem Vater ein großes englisches Tuch und ein langes Stück Steinsalz als Dank für seine Hilfe.

68,3. Da zog mein Vater mit ausgewählten Mitgliedern der *Kwilla*-Gesellschaft in Häuptling *Gbias* Dorf. Sie wurden mit Ehren empfangen und mit Gastfreundschaft aufgenommen. Bei einem Fest tötete der Häuptling viele Haustiere. Doch waren diese Leute nicht mehr in der Lage, alles Gut zurückzuerstatten, das sie den Mandingo weggenommen hatten. Doch alles noch Verfügbare hatte man zusammengetragen. Bei diesem Fest, als alles in Frieden geregelt war, rief mein Vater die Versammlung an. Er sagte, sein Sohn *Tuassama* solle sich erheben. Ich stand auf. Ich wurde dann von meinem Vater den Leuten vorgestellt. Mein Vater sagte: „Dies ist mein Sohn. Er soll in Zukunft Häuptling sein.“

Als die Mandingo schließlich ihren Besitz zurückerhalten hatten, kam Frau *Goma* eines Tages zu meinem Vater und enthüllte ihm den Grund für ihr Kommen: Einige Weiße seien in ihr Land eingedrungen und hätten ihnen alle ihre Besitztümer abgenommen. Weiterhin riet sie mir, nicht gegen Europäer zu kämpfen, wenn sie hierher kämen, denn sie seien stark und keine Gewalt würde sie besiegen. Sie war eine kluge Frau, und ich nahm ihre Äußerung auf. Aber ich erklärte, daß ich erst ausziehen wolle, um die Leute zu sehen, bevor ich ihren Vorschlag annehmen würde. Dann entschied es sich, daß ich nicht kämpfte.

Ich gehe nun baden.

VERZEICHNIS DER INFORMANTEN AUS DEM DAN-DORF NJOR DIAPLE

Im folgenden werden die Informanten durch ihre auffallendsten Züge kurz charakterisiert. Altersangaben sind grobe Schätzungen und gelten nur als Richtwerte. — Weiterhin werden Erläuterungen gegeben, die zum Verständnis der Gespräche notwendig sind. Die Jahreszahlen geben an, wann das Gespräch stattgefunden hat.

1. *Bā*, aus der Da-no-Sippe. Trommler und Jäger, etwa 50 Jahre alt. Er trägt einen kleinen Schnurrbart und ist recht verschmitzt (1963). 3— 6
2. *Balo*, aus dem Mūmi-no-Clan der Dea-no-Sippe. Dorfbezirk-Häuptling, etwa 50 Jahre alt. Er ist stämmig gebaut und grob (1963). 6— 9
3. *Bendā*, aus der Butuo-mā-Sippe im Dorf Butuo. Dorf-Häuptling, etwa 50 Jahre alt. Er ist ein strenger, korrekter Mann. Er war ehemals Weber und hat längere Zeit an der Küste gelebt, spricht jedoch kein Englisch (1963). 9— 12
4. *Bla*, aus Buelle, ist Gast der Dea-no-Sippe. Tänzer und Trommler, etwa 60 Jahre alt. Bla hat flackernde Augen und zittert fast ständig am ganzen Körper. Er ist der beste Trommler, den ich kenne (1963). 12— 13
5. *David Jelu*, aus Mabo, ist Liebhaber der Frau Duo der Du-mā-Sippe. Ein geckenhafter, junger Mann von etwa 30 Jahren (1963). 13— 19
6. *Deabali*, aus Banwie, ist Hauptfrau des Kwasi in dem Dorf Butuo. Sie ist Töpferin, etwa 35 Jahre alt, resolut, schnippisch (1963). Lit. *Fischer*, 1963a. 19— 21
7. *Defā*, aus Butuo. Etwa 40jähriger magerer Mann (1963). 21— 22
8. *Deglō*, alte Frau aus dem Mūmi-no-Clan. Sie ist eine Meisterin des *nā*-(Rasiermesser-)Bundes. Bekannt als Hebamme (1963). 22
9. *Dekpene Tado*, alte Frau, die aus der Gegend um Tapita stammt und mit Jelu aus der Dea-no-Sippe verheiratet war. Meisterin eines Wildschwein-Bundes. Eine liebenswerte, freundliche Frau (1963). 22— 25
10. *Demi*, aus der Butuo-mā-Sippe. Dorf-Häuptling von Njor Diaple, etwa 50 Jahre alt. Sehr wohlhabender Pflanze mit vielen Frauen und vielen Kindern (1963). 26— 29
11. *Dialū*, aus der Dea-no-Sippe. Weber, etwa 50 Jahre alt. Der Informant ist sehr gesprächig, weil die Unterhaltung nach einem Palmweingelage stattfindet (1963). 29— 34
12. *Duo*, aus der Dea-no-Sippe. Schneider und Pflanze, etwa 30 Jahre alt. Er war längere Zeit in der Firestone-Plantage und kann ein paar Worte Englisch (1963). 34— 44
13. *Duo*, aus der Du-mā-Sippe, Sohn der Frau Duo Göatie, etwa 16 Jahre alt. Obwohl er sich als Reinkarnation eines Kriegers emp-

- findet, spricht er in diesem Gespräch zaghaft und leise. Sonst ist er ein aufdringlicher, schmutziger Junge (1963). 44— 45
14. *Duo Gbobö*, aus der Dea-no-Sippe. Großer, stutzerhafter junger Mann, etwa 35 Jahre alt (1963). 45— 52
15. *Duo Göatie*, Frau des verstorbenen Gwämendu in der Du-mä-Sippe. Händlerin und Sängerin. Mitglied des Schlangenbundes. Sie leitet dort das Singen (1963). 52— 57
16. *Gä*, aus der Da-no-Sippe, etwa 25 Jahre alt. Zeitweilig Gehilfe des Bildhauers Tompieme (1960). 57— 58
- Lit. Fischer, 1963b: Abb. 7 (der zweite von links).
17. *Gbäa*, aus der Dea-no-Sippe. Erblindeter Greis, er einstmals ein bedeutender Handwerker, aber auch ein Krieger gewesen ist. Er ist der Dorf-Älteste von Njor Diaple (17, 1.—8.: 1963; 17, 9.—11.: 1960; 17, 13.: 1963). 58— 66
- Lit. Fischer, 1963b: Abb. 25.
18. *Gbäadä*, aus der Du-mä-Sippe. Bezirk-Häuptling, etwa 50 Jahre alt. Bedeutender und wohlhabender Pflanzer (18, 1.—5.: 1960; 18, 6.: 1963). 67— 70
19. *Glama*, aus der Du-mä-Sippe. Jäger, etwa 70 Jahre alt. Das Gespräch findet vor Glamas Haus statt, anwesend sind vor allem junge Burschen (1960). 70— 74
20. *Glopo*, aus dem Gwai-no-Clan der Dea-no-Sippe, Bezirk-Häuptling, etwa 45 Jahre alt (1960). 74— 75
21. *Gögö*, aus der Da-no-Sippe. Pflanzer und geschickter Fallsteller; ältester, aber gehäfter Sohn des Jakassa, etwa 30 Jahre alt. Er wirkt grob, aber gutmütig (1963). 75— 81
22. *Gögö Kuobö*, aus der Dea-no-Sippe. Pflanzer und Jäger. Freund des Schmiedes Tame. Er hat ein starkes Augenleiden (1963). 81— 83
23. *Goke Dediebö*, aus der Du-mä-Sippe. Händler und Pflanzer, Träger der *ghana gle*, Maskengestalt. Etwa 40 Jahre alt (1963). 83— 85
24. *Gonti*, aus der Da-no-Sippe. Bezirk-Häuptling, Meister des Schlangenbundes. Empfindet sich als Krieger (24, 1.—4.: 1960; 24, 5.f.: 1963). 85— 91
- Lit. Fischer, 1963b: Abb. 7 (der zweite von rechts).
25. *Gosso*, aus der Da-no-Sippe. Ringkämpfer, etwa 50 Jahre alt. Er hat uns seine Ringkampf-Ausstattung vorgeführt (1960). 91— 92
26. *Jakassa*, aus der Da-no-Sippe. Stellvertretendes Clan-Oberhaupt, wohlhabender Pflanzer, etwa 50 Jahre alt. Streitbarer, kluger Mann (1963). 93— 95
27. *Juägide Gate*, Freie Frau aus der Dea-no-Sippe. Händlerin, etwa 45 Jahre alt. Hagere, selbstbewußte Frau (1963). 95— 98
28. *Kadö Plobö*, aus der Dea-no-Sippe. Pflanzer, etwa 50 Jahre alt. Er sollte als Kind bei einem Kuhfest geschlachtet werden, da er ein Kriegsgefangener war. Er erzählt seinen Bericht leise, aber sicher. Uns allen ist nach der Erzählung beklommen (1963). 98—101
29. *Kapula*, aus der Dea-no-Sippe. Etwa 45 Jahre alter, feister Mann, der seine Tage im Dorf verbringt (1963). 101—103
30. *Kwasi*, aus Blimiple, zu Gast bei seinen Schwägern in der Da-no-Sippe. Etwa 70 Jahre alter, kleiner, freundlicher Mann. Geschick-

- ter Erzähler. Er muß jedoch am Abend noch das Dorf verlassen, um „nach einer Kuh Ausschau zu halten“ (1963). 103—105
31. *Kwiaka*, aus der Lüa-no-Sippe. Pflanze, etwa 40 Jahre alt. Er erzählt prahlend von Erlebnissen mit Europäern (1963). 105—107
32. *Lolemä*, aus der Dea-no-Sippe. Pflanze, etwa 45 Jahre alt. Er hat den Kaffee-Anbau in Diaple eingeführt (1963). 107—112
33. *Mamblin*, aus der Dea-no-Sippe. Wohlhabender Pflanze und Clan-Oberhaupt. Mitglied des Schlangenbundes (1963). 112—113
34. *Meadu*, Hauptfrau Gbäädäs. Geschickte Korbflechterin, nach Tame „eine schöne Hexe“, jetzt aber griesgrämige Frau. Bei dem Gespräch flieht sie an einem Korb (1963). 113—114
35. *Meiame*, aus der Dea-no-Sippe. Stammes-Häuptling, der heute in Butulu residiert, häufig aber nach Diaple zur Erholung kommt. Ehemaliger Krieger, etwa 70 Jahre alt. Er war einmal als Stammes-Häuptling abgesetzt (1963). 114—120
36. *Meli*, aus der Da-no-Sippe. Krieger und Pflanze, etwa 65 Jahre alt, guter Freund des Schmiedes Tame (1960). 120—121
37. *Nagasa*, aus der Da-no-Sippe. Freier, junger Mann, etwa 30 Jahre alt, der als Pflanze in Diaple lebt (1963). 121—129
38. *Njazi*, aus der Dea-no-Sippe. Eigentliches Oberhaupt des Mumi-no-Clanes, wohlhabender Pflanze, etwa 50 Jahre alt. Klein und hager. Er hat viele Kinder (38, 1.: 1960; 38, 2. f.: 1963). 129—131
39. *Qui Kwabö*, aus Butuo bei Njor Diaple. Pflanze und Handwerker, etwa 30 Jahre alt (1960). 132—134
40. *Sä*, aus der Lüa-no-Sippe. Ehemals Weber, heute Pflanze, etwa 40 Jahre alt. Freundlicher Mann in europäischen, zerrissenen Kleidern (40, 1.—5.: 1963; 40, 6. f.: 1960). 134—141
41. *Sädöwa*, aus der Da-no-Sippe. Pflanze und Händler, etwa 30 Jahre alt. Netter, aufgeweckter junger Mann (1963). 141—145
42. *Same*, aus der Butuo-mä-Sippe. Oberhaupt, erfolgreicher Jäger und Pflanze, etwa 65 Jahre alt. Same ist berühmt für seinen Geiz, ist aber ein lustiger Palmweintrinker, wenn er im Dorf ist (1960). 145—146
43. *Sane*, aus der Du-mä-Sippe. Pflanze, etwa 45 Jahre alt. Schlanker, strenger Mann, Sprecher seiner Sippe im Dorfrat (1960). 146—150
44. *Sewua*, aus der Lüa-no-Sippe. Etwa 45 Jahre alter, sehr freundlicher Mann, der 1963 leider nicht in Njor Diaple lebte (1960). 150—161
45. *Si*, aus der Da-no-Sippe. Jäger und Bildhauer, etwa 60 Jahre alt. War 1963 nicht in Njor Diaple (1960). 161—166
- Lit. *Fischer*, 1963b: Abb. 34. 166—169
46. *Sokbua*, aus der Du-mä-Sippe. Schlichter Mann (1960). 169—170
47. *Sölala*, aus dem Dorf Butuo bei Njor Diaple, etwa 50 Jahre alt (1960). 170—173
48. *Sou*, aus Duaple, in die Du-mä-Sippe verheiratet. Töpferin. Stattliche Frau, die mich mit Geschenken überhäuft, dann aber auch achtet, daß sie entsprechend viele Gegengeschenke erhält (1963). 173—173
49. *Šlabode*, in die Du-mä-Sippe verheiratet. Nebenfrau und Freundin der Sou. Töpferin und Hackbäuerin. Kleine Frau mit dickem Kropf (1963).

50. *Tame*, Clan-Oberhaupt aus der Da-no-Sippe. Schmied, Bildhauer, Gelbgießer, früher auch Ringkämpfer, etwa 60 Jahre alt. Bedeutendste Persönlichkeit von Njor Diaple. Ist 1965 gestorben (50, 1.—15.: 1960; 50, 16 f.: 1963).
Lit. Fischer, 1963b: Abb. 3. 173—192
51. *Tokba*, aus Gomaple, nach Butuo verheiratet. Alte Frau (1960). 192—193
52. *Tompieme*, aus der Butuo-mä-Sippe. Bildhauer und Sänger, etwa 40 Jahre alt. Hat bei Tame gelernt (52, 1.: 1960; 52, 2.: 1963).
Lit. Fischer, 1963b: Abb. 32. 194—195
53. *To Tamebö*, aus der Da-no-Sippe, wohnhaft in Ban. Etwa 20 Jahre alter Sohn von Tame. Das Gespräch findet nachts in Ban statt, To ist leicht betrunken (1963). 195—197
54. *Tua*, aus der Butuo-mä-Sippe. Bedeutender Buschroder und Pflanze, schwerfälliger Mann (1960). 197—202
55. *Uomä*, aus der Dea-no-Sippe. Trommler und Pflanze, etwa 35 Jahre alt, Sohn des Mamblin, Mitglied des Schlangenbundes in Njor Diaple und eines Tierwandler-Bundes. Schwerer Mann, der beim Berichten stets lächelt. Bei dem Gespräch in meinem Haus sind nur Gbäa und Nagasa anwesend (1963). 202—207
56. *Uonlä*, aus der Da-no-Sippe. Ehemals Dorf-Häuptling von Njor Diaple, heute Pflanze, etwa 70 Jahre alt (1960). 207—209
57. *Uonlu*, aus dem Dorf Butuo. Krüppel, dessen beide Beine gelähmt sind. Er rutscht auf zwei Brettern durch das Dorf. Etwa 40 Jahre alt (1960). 209—211
58. *Weinje*, aus der Da-no-Sippe. Schlangentänzer, etwa 35 Jahre alt (1960). 211—214
59. *Wej*, Sippenältester der Da-no-Sippe. Maskentänzer, freundlicher, aber allgemein als unzuverlässig berüchtigter Mann (1960). 215—217
60. *Zamä*, aus der Dea-no-Sippe. Pflanze, etwa 30 Jahre alt. Er hat seinen eigenen Hausstand in Diaple. Befreundet mit Duo, Nagasa und Wiemi (1963). 217—226
61. *Zō*, aus der Du-mä-Sippe. Wohlhabender Pflanze, etwa 45 Jahre alt. Er empfindet sich als traditionelles Oberhaupt seiner Sippe (1963). 226—230
62. *George W. Wowoa Tamebö*, aus der Da-no-Sippe, Sohn des Schmiedes Tame. Mein Dolmetscher, etwa 35 Jahre alt. Er besitzt einen eigenen Hausstand in Njor Diaple, wohnt jedoch fast ständig in Monrovia, wo er als Research Officer von der Regierung angestellt ist. — Nach seines Vaters Tod hat er die Zeremonien durchgeführt (1963). 230—231
63. *Kämo*, Mandingo, wohnhaft im Du-le-Bezirk. Alter Mann von etwa 65 Jahren, war früher Händler (1960). 231—232
64. *Semana*, Mandingo, wohnhaft im Du-le-Bezirk. Händler, etwa 45 Jahre alt. Besitzt eine Mandingo-Frau, lebt vom Kola-Handel, Erdnuß-Anbau und betreibt einen kleinen Verkaufsstand in Diaple (1963). 232—236
65. *Deawo*, aus Blontuo, Gast bei dem Stammes-Häuptling Meiamo in Njor Diaple. Bedeutender Krieger, etwa 70 Jahre alt (1963). 236—238

66. *Dua*, aus Banwie, zu Besuch in Butuo. Sie ist eine alte Frau (1960). 239—240
67. *Toma*, aus Banwie, ein etwa 50 Jahre alter blinder Mann. Er ist zu Besuch auf einer Pflanzung bei Diaple. 240—241
68. *Tuassama*, Großhäuptling in Ban, die oberste Dan-Autorität. — Ein zweites Gespräch findet nicht mehr statt, weil die Träger zum Aufbruch nach Bole-Diaple drängen (1963). 241—243

TEIL II

ANALYSE ZUM WANDEL ÖKONOMISCHER ROLLEN

EINLEITUNG ZUM ZWEITEN TEIL

In vorliegendem Teil versuche ich darzustellen, wie sich die ökonomischen Rollen als sozio-kulturelle Verhaltensweisen der Bewohner eines liberianischen Dorfes — des Dan-Dorfes Njor Diäple — gewandelt haben, seitdem ihre Kultur durch die Maßnahmen der liberianischen Administration einer plötzlichen Veränderung ausgesetzt worden ist.

Ich berücksichtige zu dieser Analyse folgende Quellen:

a) Ethnographisches Material, das ich selbst auf zwei Reisen, 1960 und 1963, fast ausschließlich in dem betreffenden Dorf gesammelt habe. Dieses Material gliedert sich in

1. Schilderungen der Dorfbewohner, die im ersten Teil dieser Arbeit vorgelegt werden.
2. Gespräche mit Dorfbewohnern, die größtenteils im ersten Teil dieser Arbeit vorgelegt werden.
3. Historische Überlieferungen, die später publiziert werden.
4. Daten zur Technologie und Ergologie.
5. Beobachtungen allgemeiner Art.

b) Ethnographisches Material anderer Feldforscher über die Dan und ihre Nachbarvölker (vgl. Literaturverzeichnis).

c) Ethnographische Objekte aus dem Museum für Völkerkunde und schweizerischen Museum für Volkskunde in Basel sowie der privaten Sammlung von Herrn Dr. Dr. Hans Himmelheber in Heidelberg¹.

¹ Die Dan-Sammlungen des Museums für Völkerkunde in Basel stammen von Herrn Dr. Paul Wirz (III/7501—8119, Stücke ohne Dokumentation und ohne genaue Herkunftsangaben; sie stammen jedoch alle von der östlichen Elfenbeinküste aus der Gegend um Danané und Man — und Haute Volta), von Herrn Dr. Hans Himmelheber (III/10 782—10 889, Objekte aus Liberia mit genauen Angaben) und vom Verfasser (III/16 276—16 599, Objekte mit genauen Angaben, die meist aus dem Dan-Dorf Njor Diäple stammen). — Die Bestände anderer europäischer Museen — so des Linden-Museums in Stuttgart, des Völkerkunde-Museums in Berlin, des Rijksmuseum voor Volkenkunde in Leiden und die Universitäts-Sammlung von Ghent — haben für diese Arbeit keine neuen Gesichtspunkte ergeben. Dagegen werden die umfangreichen Sammlungen der

Mit diesem Material, das ich zu gegenseitiger Kontrolle verwende, versuche ich, einen Aspekt des Kulturbildes der Dan (die ökonomischen Rollen) zu zeichnen; hierbei wird nicht nur das Wissen dieser Kulturträger über ihre eigenen Verhaltensweisen dargelegt, sondern dieses gleichzeitig zur Analyse eines historischen Ablaufs verwendet.

Da ich intentionale Daten² (Schilderungen der Dorfbewohner, die im ersten Teil geschlossen verliegen) verwende, füge ich dem Text Verweise³ bei.

Für die Darstellung des Wandels wirtschaftlich determinierter Verhaltensweisen habe ich ein Ordnungsprinzip gewählt, das meinem Material mit seinem Schwergewicht auf Lebensschilderungen durch einzelne Personen gemäß ist: die Analyse ökonomischer Rollen⁴. Es werden hierbei die auffälligsten Kombinationen von sozio-kulturellen Verhaltensweisen, wie sie von der Dan-Gesellschaft im wirtschaftlichen Bereich erwartet werden, herausgearbeitet. Außer acht bleiben vor allem einige der weiblichen Rollen (so der Hackbäuerin) und der nur gering wirtschaftlich orientierten Rollen der Wahrsager, Musikanten und Maskentänzer, weil hierzu keine adäquaten Informationen gesammelt werden konnten⁵.

Für die Darstellung der einzelnen wirtschaftlich determinierten Rollen bot sich als einfachste Gliederung eine Dreiteilung in (1) biologische Bedingungen, (2) soziale und (3) kulturelle Verhaltensweisen⁶. Diese ein-

Völkerkundemuseen Wien und Budapest, soweit sie durch die Literatur bekannt sind (DONNER, 1940), berücksichtigt.

² Vgl. MÜHLMANN, 1938: 108—114; in vielen Monographien sind intentionale Daten zur Kulturdarstellung verwendet worden — ausschließlich ist dies geschehen z. B. in der Beschreibung der Kpelle (WESTERMANN, 1921). Eine Monographie, in der Beobachtungen durch intentionale Daten illustriert werden, ist die Arbeit über die Dan (HIMMELHEBER, 1958). Vermischt werden Daten aus Beobachtungen und aus Eingeborenen-Aussagen in den Monographien über die Bété (PAULME, 1963) und Toura (HOLAS, 1952).

³ Bei einem Verweis auf den Text-Teil (S. 3—243) gebe ich den Namen des Informanten, seine laufende Nummer und eine bezeichnende Abschnittszählung; so bedeutet z. B. (Tame: 49,3), daß eine diesbezügliche Stelle bei Tame, dem Informant Nr. 49, im Abschnitt 3 zu finden ist. Handelt es sich um Schilderungen von Informanten, die ich separat publiziert habe, so steht nach dem Namen des Informanten das Erscheinungsjahr der Publikation und die Seitenangabe. So bedeutet z. B. Tame, 1963b, 183 eine Aussage Tames in der Arbeit *Fischer*, 1963b: 183.

⁴ Vgl. vor allem LINTON, 1936: 476 f.; 1945: 52 f. und DAHRENDORF, 1958.

⁵ Vgl. jedoch z. B. die Schilderungen der Hackbäuerin Dekpene Tado, des Bundesmeisters Gonti, des Schneiders Duo etc.

⁶ Diese Dreiteilung ergab sich aus der Vereinfachung des Schemas von KLUCKHOHN-MOWRER, 1963²: 291. — Die Unterteilung der Rolle in ihre Komponenten und Determinanten mußte bei vorliegender Arbeit leider unterbleiben. —

zelen Komplexe durchdringen einander. Die Dreiteilung wird deshalb nur als Ordnungsprinzip durchgeführt. Unter biologischen Bedingungen verstehe ich Alter, Geschlecht und Konstitution, unter sozialen Verhaltensweisen die Beziehungen zur Gesellschaft, vor allem zu dem Oberhaupt, zu dem anderen Geschlecht und zu Personen gleicher Rolle und unter kulturellen Verhaltensweisen vor allem das Arbeitsverfahren, magisch-religiöse Vorstellungen, Spezialwissen und die Ergebnisse der wirtschaftlichen Tätigkeit, die Werkstücke.

Um den Wandel, dem jede Rolle unterworfen ist, zu zeigen, verwende ich das ethnologische Material so, daß sich hieraus zwei Bilder zeichnen lassen. Davon schildert das eine die Verhaltensweisen zu einer Zeit, da die eigentliche Akkulturation noch nicht stattgefunden hat, das zweite die heute beobachtbaren Erscheinungen. Für das erste Bild verwende ich neben Eingeborenen-Berichten über das Leben vor dem Wandel auch frühe Reiseberichte⁷ — das zweite Bild ergibt sich aus den Lebensbeschreibungen der Eingeborenen und aus Beobachtungen, die heute gemacht werden können.

I. DER AUFBAU DER DAN-GESELLSCHAFT

In dem ersten Abschnitt gebe ich die Begriffe der Dan für Gebiets-, Populations- und Verwandtschafts-Einheiten wieder. In dem zweiten Abschnitt erläutere ich die Siedlungsweise, die Verwandtschaftsordnung und den Aufbau einer Lokalgruppe.

Zu jedem Dan-Begriff gebe ich ein Beispiel. Hierbei handelt es sich um Angaben, die den konkreten Fall des Dorfes Njor Diaple — zwei Generationen nach seiner Gründung, kurz vor der Befriedung durch die Liberianer (etwa 1925) — umreißen sollen.

A) *Das Land, das Volk und die Stämme*

Die Dan sagen, daß sie *sä*, Erde, bewohnen; die Erde wird als Teil der Welt angesehen — sie wird von *naduo*, Himmel, überwölbt, der der Erde gleichgestaltet ist und von Gott Xra und seinen Leuten bewohnt wird; begrenzt wird die Erde teilweise von hohen Bergen und von *jo*, Ozean.

Daß diese Sachverhalte nicht bei allen Rollen gleich ausführlich dargestellt werden, ergibt sich aus der Unterschiedlichkeit der gesammelten Daten.

⁷ Weiterhin verwende ich durch Deduktion gewonnene Daten; diese Arbeitsweise ist z. B. in der Monographie über die Bété sorgfältig angewendet worden (PAULME, 1963).

Sieht man von diesen kosmologischen Spekulationen¹ ab und bittet die Dan um eine genauere Angabe, was *sä*, Erde, sei, so erfahren wir, daß nur der von den Dan bewohnte Teil der Erde als *sä*, Erde, bezeichnet wird, wohingegen all das Gebiet zwischen *sä*, Erde, und *jo*, Ozean, als *wia*, Fremde, umschrieben wird.

Häufig nennt man sogar nur das Siedlungsgebiet des eigenen Stammes oder der eigenen Lokalgruppe *sä*, Erde.

Beispiel: Fragt man eine unbekannte Person nach ihrer Herkunft, so wird man als Antwort z. B. hören: *sä gü mä njor*, meine Erde ist Njor, ich stamme aus dem Njor-Gebiet.

Den Wohnbereich eines Volkes, eines Stammes oder einen Siedlungsplatz bezeichnet man als *le*, Gebiet².

Beispiel: Die Dan nennen das Territorium der Kran *gä le*, Kran-Gebiet; die Siedlungsflächen der einzelnen Dan-Stämme werden z. B. als *njor le*, Njor-Gebiet, oder *jau le*, Jau-Gebiet, bezeichnet; bei Njor Diaple gibt es eine Senke, die als Siedlungsplatz *du le*, Senke-Gebiet, genannt wird.

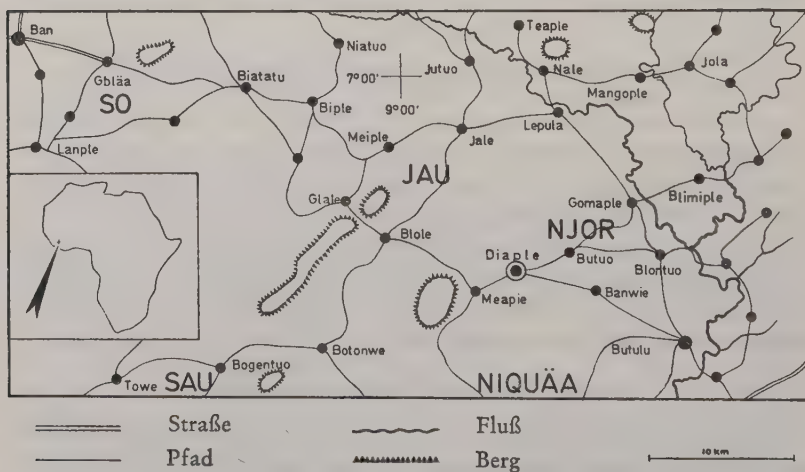


Abb. 1: Dörfer im zentralen Gebiet der westlichen Dan (NO-Liberia) (Angefertigt auf der Grundlage von Karten des Liberian Cartographic Survey 1957 und der Mid Liberia Baptist Mission in Tapita)

¹ Über die Kosmologie der Dan möchte ich später ausführlich berichten. Der dargelegte Sachverhalt mag den Vorstellungen der meisten Dan entsprechen.

² „Géré“ bedeutet m. E. nur *gä le*, Ge (Kran) Land. Es wäre somit eine Gebiets- und keine Stammes-Bezeichnung. — Das Wort *le*, Gebiet, scheint ein Dan-Wort zu sein und darf mit dem Kran-Wort *li*, Dorf, nicht verwechselt werden (DONNER, 1939: 196).

Die Dan bilden ein Volk, das sich aufgrund einer gemeinsamen Sprache als Einheit fühlt. Dies drückt sich aus in ihrer Eigenbezeichnung als *dā po mā*, „Dan sprechen Person“³. Die Dan sind alle *mā* (zusammengehörige) Menschen.

Jedoch treten die Dan nicht als abgeschlossenes Volk mit gemeinsamen Interessen auf: Die Dan bekriegen sich ständig untereinander; sie führen aber auch gegen andere Völker Krieg und können sich sehr wohl mit anderen Völkern gegeneinander verbinden.

Beispiel: Im Krieg der Niquāa-(Bu-)Dan gegen die Jau-Dan helfen einige Kran-Dörfer den ersteren, wohingegen wenige Generationen zuvor noch die Njor, Jau und Niquāa (Bu) gemeinsam gegen die Kran gekämpft hatten. Im Krieg gegen die Americo-Liberianer unterstützten die Njor-Dan die fremden Soldaten gegen einige Stämme ihres eigenen Volkes.

Das Dan-Volk bildet eine agame Gruppe: Heiraten mit Personen anderer Völker, mit Personen anderer Sprache ist möglich und kommt anscheinend in Grenzgebieten häufig vor⁴.

Beispiel: Die Hauptfrau des ehemaligen Oberhauptes der Da-no-Sippe, Tro, ist eine Kran-Frau. Ihre Söhne, der Maskenträger Wej und der Jäger Si, sind Dan — der ältere von beiden spricht jedoch auch Kran. — Dea ist die älteste Tochter von Mamblin, Clan-Oberhaupt in der Dea-no-Sippe. Sie ist einem Mandingo-Händler (wahrscheinlich einem Konor) in Gblāa, einem Dorf des westlichen Dan-Landes, angeheiratet.

Das Volk der Dan zerfällt in einzelne Untereinheiten, die man als Stämme⁵ bezeichnen könnte, denn ihre einzelnen Mitglieder empfinden sich als zusammengehörig, weil sie gemeinsam ein *le*, Areal, Gebiet, be-

³ Vgl. VENDEIX, 1924: 148; HOLAS, 1952: 193; FISCHER, 1964: 242. — Folgende Bemerkung zu der Stammesbezeichnung „Dan“ sei gestattet: Ich behalte diese Schreibweise bei, obwohl in vielen Gegenden nur *dā*, Dan, gesprochen wird, da sich der Begriff „Dan“ in der Literatur durchgesetzt hat. — Die Bezeichnung „Yakouba“ oder „Yafouba“ für „Dan“ beruht auf einem Mißverständnis und sollte aufgegeben werden — vgl. VENDEIX, 1924: 148. — Desgleichen ist die Teilung der westlichen, liberianischen Dan in „Gio“ und „Geh“ unrichtig — vgl. DONNER, 1938: 109; 1939: 175. „Gio“ ist die Bezeichnung der Bassa für die Dan — nach HIMMELHEBER, 1958: 12 — wohingegen „Gä“ allgemein ein mandefu Wort für „Hinterwäldler“ ist. So nennen die Mano die Dan *gā*, Hinterwäldler, die Dan wiederum die Kran *gā*, Hinterwäldler.

⁴ Die Dan sehen diejenigen Nachbarn, die die Institution des *poro*-Bundes besitzen (so die Mano, Kpelle, Konor und Bassa), als kulturell überlegen, die Kran jedoch als unterlegen an — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 128.

⁵ Diese Stämme werden von der liberianischen Verwaltung als „clan“ bezeichnet. Es handelt sich aber „um eine Gemeinschaft verschiedener Sippen“ —

wohnen. Sie empfinden sich als *sä gü mä*, 'Gebiet darin Person'. Diese Zusammengehörigkeit ist durch verwandtschaftliche Beziehungen ausgelöst worden. Noch heute lebt in einem solchen Stammesgebiet in jedem Dorf unter anderen Sippen eine bestimmte Sippe, die sich mit je einer Sippe der anderen Dörfer echt-verwandt weiß. Dies sind die Nachkommen der frühesten Besiedler des Gebietes, die eigentlichen Besitzer des Landes. Sie haben sich in den einzelnen Dörfern jedoch so weit voneinander getrennt, sie haben so viele fremde Sippen hinzukommen lassen, daß heutzutage ein solches Stammes-Gebiet von verschiedenen, nicht mehr miteinander verwandten Gruppen bewohnt wird.

Beispiel: Als solch einen Stamm kann man die Njor (*njo*, fürchterlich, oder *njo*, fett⁶) bezeichnen. Sie leben in Njor-le, Njorland. Hier gibt es die Dörfer: Njor Diaple mit dem dazugehörigen Butuo, Butulu, Banwie, Gomaple, Lüaple, Blontuo und Blimiple.

In all diesen Dörfern siedeln Sippen, deren erster bekannter Ahne ein Mann namens Frä ist. Seine Frau gebar ihm Zwillinge, ein Kind und ein Huhn. Deshalb haben alle Njor als *täa*, Verbot, das Huhn⁷. In dem Dorf Njor Diaple⁸ siedeln verschiedene Sippen, von denen aber nur zwei, die Sippen der Zowi-Leute, von diesem Ahnenpaar abstammen. Die anderen Sippen sind später zugezogen. Sie haben sich dem Verbot angeschlossen, ohne deshalb mit der autochthonen Sippe verwandt zu werden. Dieses Vorgehen sollte zeigen, daß man einander zu achten gewillt ist.

Diese Stämme werden nicht durch Verwandtschaftsbindungen, sondern durch ein gemeinsames Habitat geeint. Nach außen zeigt sich dies in einem gemeinsamen Dialekt und einem gemeinsamen Bestand an lokalen Variationen kultureller Formen.

Beispiel: Die Njor sagen von sich, daß sie bestes Dan sprechen. „Wenn ein Njor-Mädchen zu den Jau kommt, so wird sie dort Jau-Worte lernen. Aber wenn ein Jau-Mädchen zu uns kommt, kann sie keine fremden Worte lernen, sie wird die bekannten nur richtig aussprechen. Wir und

HIMMELHEBER, 1958: 128. In vorliegender Arbeit wird der Begriff Clan anders verwendet, als dies in Liberia üblich ist.

⁶ Die Stammes-Nachbarn sagen deshalb spöttisch-bewundernd: „Aus den *njo*, fürchterlichen (Kriegern), wurden die *njo*, fetten (Bauern).“ — Der Stammesname mag mit seiner Funktion als Stamm der *go gruo*, Leopardembund-Krieger zusammenhängen. Wahrscheinlich ist dies aber eine Reinterpretation — vgl. HIMMELHEBER, 1964: 53 f. ⁷ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 14.

⁸ Njor Diaple, das als Beispiel gewählt ist, „ist nun wirklich ein Musterdorf unter all den vielen Dörfern im Dan-Land. Tame hatte nicht übertrieben, als er sagte, 'wenn man schöne Mädchen oder feine junge Burschen im Dan Land sieht, fragt man: Seid ihr aus Diaple?'“ — U. HIMMELHEBER, 1957: 181.

die Zro von Gaple sprechen reines Dan.“ — So behaupten die Njor, sie würden Dan aussprechen, daß es nicht beleidige, d. h. sie verwenden auch in der Umgangssprache keine unschicklichen Wörter (Geschlechtsteile), sie umschreiben viele Begriffe. Sie sagen für den Inhalt eines Gefäßes nicht *gbo gü*, 'Topf darin', sondern *gbo plö dän*, 'Topf Dorf besitzen', d. h. etwa in der Heimat des Topfes. — Weiter kennen die Njor andere Gefäßformen als ihre Nachbarn, die Jau. Njor-Töpfe haben gerundete Schultern, die der Jau sind scharf geknickt. — Die Njor frisieren die Haare zu Wülsten, die von einem Ohr zum anderen laufen und legen nicht, wie die übrigen Dan-Stämme, ihr Haar in Wülsten längs über den Kopf⁹.

Zwischen zwei Stämmen, aber auch zwischen einzelnen Lokalgruppen eines Stammes kann es zu engeren Bündnissen kommen. Die Partner werden durch eine gemeinsame Abmachung *mā zə*, 'Person gezeugt', verwandt. Sie bilden von jetzt an eine „unechte Verwandtschaftsgruppe“. Man bezeichnet sie als Dörfer, die *də dɔ koe*, 'Frauen senden (legen) zusammen', sie haben gemeinsam eine Frau. Dies wird bei einem Fest abgemacht, an dem die betreffenden Sippen-Oberhäupter teilnehmen. Durch diese Regelung wird möglich, daß verschiedene Sippen friedlich miteinander leben, sich gegenseitig besuchen und die angeheirateten Frauen austauschen¹⁰, ohne daß es sofort zu Streitigkeiten kommt. Meist unterstützen sich so verbundene Sippen auch in Kriegsfällen. Diese Regelung hat jedoch zur Folge, daß die als miteinander verwandt geltenden Sippen nicht untereinander heiraten können, weil die Kinder (bei Anrecht aller Beteiligten auf die Ehefrauen) blutsverwandt sein könnten. Dieses Inzest-Verbot wird jedoch in der Praxis nicht strikt durchgeführt.

Beispiel: Vor langer Zeit hatten die Njor mit den Bu¹¹ (den Niquäa Dörfern Buelle, Berongwie, Bejbona) eine solche Vereinbarung, die (theoretisch) auch heute noch gültig ist.

In diesem Zusammenhang mag wichtig sein, daß ein solches Verwandtschafts-Band auch einmal als lästige Bindung empfunden werden kann, weil Heirat durch dies Verwandtschafts-Band zwischen den befreundeten

⁹ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 13; FISCHER, 1965: Abb. 37.

¹⁰ Vgl. FISCHER, 1964: 243.

¹¹ Wegen dieser Abmachung gelten die Bu, die Bewohner von Buelle, die von ihren Nachbarn geringschätzig auch Niqua (oder Nikwäa) genannt werden, oft als Teil des Njor-Stammes oder als deren direkte Verwandte — vgl. HOLAS, 1952: 193; HIMMELHEBER, 1958: 13. Zwar sind beides ausgesprochen altertümliche Dan-Stämme, die sich von Mandingo-Einfluß weitgehend freigehalten haben; sie sind jedoch nur durch eine unechte Verwandtschaft lose miteinander verbunden.

Sippen ausgeschlossen ist. Findige Debome¹² haben jedoch einen Ausweg entdeckt: durch einen Ritus läßt sich jede (auch eine echte) Verwandtschaft annullieren.

Beispiel: Zwei Brüder, Gonti und Gonwa¹³, haben ein Dorf gegründet und verfügen jeder über eine beträchtliche Anzahl jüngerer Verwandte. Da sie nicht in der Lage sind, ihren Söhnen Frauen zu erwerben, ohne dafür ihre Töchter an andere Lokalgruppen herzugeben, beauftragen sie einen Debome, ein Mittel herzustellen, mit dessen Hilfe die beiden verwandten Sippen ihrer verwandtschaftlichen Bindung enthoben werden und untereinander heiraten können. Der Ratgeber läßt ein Seil, das mit einem Zaubermittel bestrichen ist, quer durch das Dorf spannen. Er befiehlt, daß die Männer sich auf der einen, die Frauen auf der anderen Seite des Seiles aufzustellen hätten. Dann müssen die beiden Gruppen einander „bekämpfen“; hierbei wird das Seil zerschnitten. Durch diesen Akt werden alle verwandtschaftlichen Bindungen zerrissen, und die beiden Sippen können nun untereinander heiraten.

Außer den auf (echter oder unechter) Verwandtschaft basierenden Integrationsbestrebungen der Stämme gibt es noch die Bünde¹⁴, die sich als verbindende Institutionen über das ganze Dan-Volk erstrecken. Der Meister eines Geheimbundes bleibt stets abhängig von seinem eigenen Meister, dem Bundesmann, von dem er seine Kenntnisse übernommen hat. Gibt auch er sein Wissen weiter, so wird er hierfür geehrt, bleibt aber dem eigenen Meister bzw. dessen Nachfolger verpflichtet¹⁵. Außerdem gibt es Bünde, die nicht immer alles Wissen weitervermitteln und so ihre Überlegenheit in einer Zentrale zu wahren gewußt haben. Der wichtigste politisch tätige Bund dieser Art ist der *gɔ*, Leoparden-Bund¹⁶. Dieser erstreckt seine Tätigkeit über alle Dörfer und Stämme hinweg und mag als wichtigste überdörfliche Rechtsinstanz angesehen werden.

Das Ansehen eines Dorfes (d. h. seines lokalen *gɔ*-Bundes) hängt von der in ihm vorhandenen Menge an *gɔ*, Leoparden-Zaubermitteln, ab.

¹² Debome, eigentliche Schreibweise ist *dä bo mä*, sind die wichtigsten Ratgeber und Wahrsager der Dan. Sie können mit der Hilfe eines Wahrsage-Geistes Auskünfte über alles Geschehen vermitteln — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 161 ff.; 1964: 34 ff. Ich behalte die eingeführte Schreibweise Debome, Ratgeber, bei.

¹³ Informant ist Gbäa aus der Dea-no-Sippe in Njor Diaple. — Das Erzählte soll sich vor drei Generationen ereignet haben.

¹⁴ Über die Geheimbünde der Dan vgl. HIMMELHEBER, 1958: 203—231.

¹⁵ Dies gleicht der allgemeinen Einstellung des Schülers seinem Lehrer gegenüber — vgl. z. B. S. 384.

¹⁶ Über die Bedeutung des *gɔ*, Leoparden-Bund, vgl. HIMMELHEBER, 1964: 49—60. — Dieser Darstellung entnehme ich mein Beispiel.

Diese bestimmt, ob ein Dorf bei überregionalen Rechtsstreiten als Richter zugezogen wird, ob ihm die *go*-Tiere¹⁷ abgeliefert und von Festen Geschenke überbracht werden.

Beispiel: Der *mä*, Schlangenbund von Njor Diaple, wurde aus einem weit entfernten Dorf des *Blo*-Stammes (Blosse) der Elfenbeinküste übernommen. Sein jetziger Meister Gonti hat den Bund dann dank eigener Inspiration verbessert. Der Bund wurde so bekannt, daß sich jüngst sekundäre Zentren in Banwie und Gomaple gebildet haben. Die Leiter dieser Bünde sind dem Meister von Diaple Rechenschaft schuldig. Der Meister Gonti kontrolliert von Zeit zu Zeit ihr Wissen¹⁸. — Der *go*-Bund wird nur von einigen Dan-Stämmen besessen, so durch die Bu, die Leute von Buelle, durch die Zor und die Zo. Von den Leuten aus Buelle sind einzelne Sippen des Njor-Dorfes Gomaple abhängig. Diese Personen sind die Vertreter von *go* bei den übrigen Njor¹⁹. Von diesen gelangte der Bund zu dem Stamm der Do im südlichen Dan-Land, so daß heute die Do den dritten Rang in *go*-Fragen einnehmen.

Trotz dieser hierarchischen Ordnung, in der die Dörfer in vielen Geheimbund-Angelegenheiten zueinander stehen, trotz der mannigfaltigen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen einzelnen lokalen Einheiten ist jedes Dorf doch letztlich frei und kann als wirtschaftliche wie soziale Einheit angesehen werden. So gibt es keine Institution, der das Recht zustünde, zu bestimmen, an welchem Ort ein Dorf errichtet oder ob ein Krieg begonnen werden darf. Handelt der Stamm gemeinschaftlich, wie dies z. B. in einem Krieg geschehen kann, so entscheidet sich von Fall zu Fall, wer unter den Sippen-Oberhäuptern die Führung übernimmt²⁰. Der Zusammenhang zwischen den Dörfern eines Stammes beruht nur auf der Notwendigkeit, sich gegen Feinde zu verbünden und bleibt stets eine Kooperation selbständiger Dörfer.

Beispiel: Die verwandtschaftlichen Bindungen zwischen den Bo und den Njor haben stattgefunden, als die beiden Stämme sich zu einer kriegeri-

¹⁷ Es handelt sich hierbei um die großen, rotgefleckten Tiere, den Büffel, Bongo, Leopard und die Pythonschlange.

¹⁸ So wurde bei meiner Initiation (1963) der Meister des Schlangen-Bundes von Banwie aufgefordert, alle Medizinpflanzen vor Gontis prüfendem Blick zu bestimmen. Da er bei drei Pflanzen falsche bzw. nicht genügend Angaben machte, mußte er eine Geldbuße bezahlen. Als es ihm später gelang, seinen ehemaligen Meister, Gonti, eines Formfehlers zu zeihen, erhielt er von diesem nur eine Kolanuß.

¹⁹ Aus Gomaple stammt die Lúa-no-Sippe in Njor Diaple. Sie wurde vor mehreren Generationen von dem Sippen-Oberhaupt Deawa als Friedensstifter aus Gomaple angefordert.

²⁰ Vgl. S. 440.

schen Unternehmung vereinen mußten. Bei dem Abkommen ist jeder einzelne Dorfälteste um sein Einverständnis gefragt worden. Theoretisch hätte er dies für seine Gruppe auch verweigern können.

B) Das Dorf und die Sippen

Als *plö*, Dorf, wird eine Siedlung angesehen, die von einem *sā*, Wall, umgeben ist. Im Gegensatz hierzu werden *blüö kə*, Pflanzungshäuser — temporär bewohnte Häuser und Hütten²¹ am Rand der Pflanzungen — höchstens durch Bananen-Hecken geschützt.

Beispiel: Ein solches *plö*, Dorf, ist Njor Diaple, das zwar keinen eigentlichen Wall besitzt, wohl aber mit Dornenhecken und Bananenstauden geschützt ist. Um Diaple herum liegen an den Pflanzungspfaden die *blüö kə*, Pflanzungssiedlungen, deren eine z. B. von dem Gelbgießer Gwä-mendu bewohnt wird und deshalb *zə gbo le*, ‚Gelbguß-Topf-Gebiet‘, heißt.

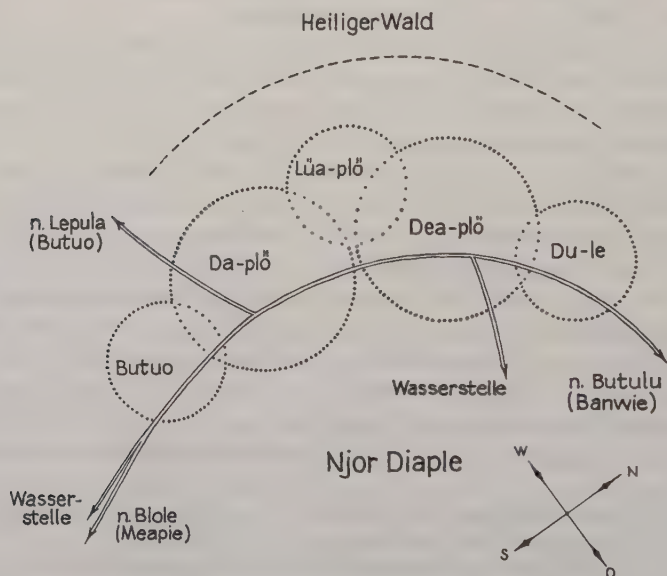


Abb. 2: Das Dorf Njor Diaple, NO-Liberia
(Schematische Anordnung der Dorf-Bezirke)

²¹ Über die Formen und die Bezeichnungen der einzelnen Häuser und Hütten vgl. S. 310 f. Zu einem Dorf gehört meist noch der Heilige Hain *mblü gbaü*, Busch zum Opfern, mit dem Heiligen Wasser *jigbaü*, Wasser zum Opfern. Im Dorf selbst befinden sich noch die *De*-Bäume, *dä lü*, *De*-Geist-Baum, vgl. HIMMELHEBER, 1964: 36.

Ein Dorf zerfällt in einzelne *gu*, Dorfbezirke²². Hier ordnen sich die Häuser ringförmig um einen Bezirkplatz. Die einzelnen Bezirke sollen jedoch so angeordnet sein, daß sich möglichst auch das Dorf zu einer einheitlichen ovalen Form zusammenfassen läßt und mit einem winkellosen Wall umschlossen werden kann.

Beispiel: Das Dorf Njor Diaple zerfällt in fünf *gu*, Dorfbezirke, die Dea-plö, Da-plö, Du-le, Lúa-plö und Bu-tuo genannt werden.

Jeder Dorfbezirk teilt sich in einzelne *ko die*, ‚Haus Front (Stirne)‘, auf. Dies sind Komplexe eng beisammenstehender Häuser.

Beispiel: Im Bezirk Da-plö finden wir die *gblo go ko die*, ‚Gblo vorstehen (Kopf) Häuserfront‘. Es handelt sich hierbei um mehrere Häuser, die das Oberhaupt Gblo mit seinen Söhnen und Frauen bewohnt.

Jede Häuserfront läßt sich in einzelne abgeschlossene *ko*, Häuser, zerlegen.

Beispiel: Ein Haus der Häuserfront, die dem Oberhaupt Gblo gehört, wird von seinem Sohn Tame bewohnt. Dies ist das *Tame ko*, Tames Haus.

Dieser Siedlungsform läuft ein ähnlich segmentäres Verwandtschafts-System parallel. In der Regel siedeln nur Personen zusammen, die *mä*, Mensch, sind. In einem Dorf wohnen somit nur Dan und Personen anderer Ethnien, die angeheiratet sind.

Beispiel: In dem Dorf Diaple leben nur Dan und einige angeheiratete Kran-Frauen. Ein Konor-Weber, der sich in dem Gebiet niedergelassen hat, wohnt nicht im Dorf selbst, sondern lebt ständig auf seiner Pflanzung in der Nähe des Dorfes. Er wird nicht in die Dorfgemeinschaft aufgenommen. — Diese Verhaltensweise mag in den Grenzgebieten weniger strikt durchgeführt werden.

Die Personen, die zusammenwohnen, fühlen sich als *mä*, zusammengehörende Menschen, d. h. sie besitzen einen gemeinsamen Ahnen, über den sie sich verwandt fühlen können. Hieraus resultieren jedoch weder soziale noch religiöse Belange. Man fühlt sich nur „zusammengehörig“. — Die wichtigste Verwandtschaftsgruppe eines Dorfes sind die einzelnen *tä*, Patri-Sippen²³. Es handelt sich hierbei um Gruppen von Personen, die sich so verhalten, als wären sie über ihre Väter miteinander verwandt.

²² Diese werden in der Literatur meist „Viertel“(quarter) genannt. Ich vermeide den Ausdruck, weil z. B. das Dorf Njor Diaple sich sonst aus fünf Viertel zusammensetzen würde.

²³ Begriffe für „Sippe“ und „Clan“ nach den Definitionen von SCHMITZ, 1964: 85 ff.

Sie bilden exogame Einheiten²⁴. Obwohl das religiöse Moment bei der Bildung einer *tä*, Patri-Sippe, zurücktritt und einem politisch-vertragsmäßigen Platz gemacht hat, handelt es sich bei dieser Verwandtschaftsgruppe um einzelne patrilineare Verwandtschaftskegel, die sich zu einem künstlich konstituierten Sippenkegel zusammengeschlossen haben. — Innerhalb einer solchen *tä*, Patrisippe, werden die einzelnen *kä*, Abstammungskegel (mit echter Blutsverwandtschaft), unterschieden.

Da die Patri-Sippe möglichst nach patrilokaler Wohnfolge-Ordnung beisammen haust, bildet sie auch im Dorf einen geschlossenen Siedlungsteil, den *gu*, Dorfbezirk. — Als Einheit tritt die Sippe vor allem bei (profanen wie religiösen) Festen auf. Desgleichen hat jede Sippe einen Begräbnisplatz und einen eigenen Teil des heiligen Haines. Auch liegen ihre Pflanzungen an einem gemeinsamen Pfad. Die Mitglieder einer Patri-Sippe unterstützen sich gegenseitig.

Ihre Bezeichnung erhält eine Patri-Sippe nach dem Namen des mächtigsten Vorfahren der Verwandtschaftsgruppe, die den stärkeren Anteil an Mitgliedern aufweisen kann. Man bezeichnet alle Personen dieser *tä*, Patri-Sippe, als *tä no*, „Sippe Kinder“.

Da die Zahl der männlichen Angehörigen einer *tä*, Patri-Sippe, in einer *bou*, Generation, stark anwachsen kann, geschieht es häufig, daß eine Sippe in einzelne Funktionseinheiten zerfällt. Solche Gruppen empfinden sich als zusammengehörig, weil sie *kpo gru zə*, Nachkommen eines Schoßes, sind. Bei einer solchen Verwandtschaftsgruppe kann es sich um die Nachkommen verschiedener Frauen eines Sippen-Mitgliedes oder um die Nachkommen einer bestimmten Frau des Sippen-Oberhauptes handeln. Deutlich wird diese Unterscheidung bei der Bezeichnung der Nachkommen, da im einen Fall an den Namen des Sippen-Mitgliedes, in dem anderen Fall aber an den Namen der Frau die Endung *no*, Kind, angehängt wird. Beide stellen jedoch einander gleichwertige Verwandtschaftsgruppen innerhalb der *tä*, Patri-Sippe, dar. Da sie (als wirtschaftliche Einheit) auch zusammenwohnen, bilden sie innerhalb des *gu*, Dorfbezirk, eine *ko die*, Hausfront. Einen weiteren Verwandtschafts-Begriff für eine solche Gruppe, der nicht nach der Lokalform die Gruppe bestimmt, gibt es m. W. nicht. Ich bezeichne diese patrilineare, patrilokal wohnende Verwandtschaftsgruppe als einen Patri-Clan²⁵.

²⁴ „Endogame Sippen“ — vgl. ZEMP, 1965: 463 — habe ich bei den Njor-Dan nicht finden können (Ba, 1). Dies mag an der Elfenbeinküste auf Mandingo-Einfluß zurückzuführen sein.

²⁵ Bezeichnungen nach SCHMITZ, 1964: 101; zu den Begriffen vgl. FISCHER, 1964: 242 ff.

Dieser Clan zerfällt seinerseits in einzelne *ke*, Hausstände, die von Clan-Mitgliedern und den ihnen zugewiesenen Frauen gebildet werden. Es kann sich bei dem Vorstand eines solchen *ke*, Hausstand, auch einmal um einen Mann handeln, der zur Tochter des Sippen-Oberhauptes gezogen ist (uxorilokale Wohnfolge); desgleichen kann ein Oberhaupt einem fremden Mann, der bei ihm siedeln möchte, eine seiner eigenen Frauen überlassen (neolokale Wohnfolge).

Beispiel: Obwohl die Besiedlung von Njor Diaple in zwei Schüben geschehen ist, empfinden sich alle Personen, die in diesem Dorf zusammenwohnen, miteinander vertraut bzw. weitläufig verwandt. Sie wissen, daß sie alle aus der gleichen Gegend im Osten stammen und dort einen gemeinsamen Ahnen gehabt haben. Die Bevölkerung des Dorfes zerfällt in zwei Blöcke. Zunächst gibt es die alteingesessenen Zowi-Leute. Diese Personengruppe teilt sich in zwei *tä*, Patri-Sippen, die Da-no und die eigentlichen Zowi-mä in Butuo. Diese beiden Sippen haben ursprünglich eine Einheit gebildet — ein Ahne der Da-no hatte eine Tochter der Zowi-mä geheiratet. In den folgenden Generationen sind die Sippen so stark angewachsen, daß sie sich gespalten haben. Trotzdem empfinden sie sich auch heute noch als *mä zə*, verwandt, und heiraten nicht untereinander. Sie bilden jedoch keine Einheit mehr, d. h. siedeln an verschiedenen Stellen, haben getrennte Beerdigungsplätze und feiern die Feste nicht mehr zusammen. Immerhin laden sie sich gegenseitig zu Feierlichkeiten ein und respektieren sich gegenseitig.

Diese Zowi-Sippen sind die eigentlichen Njor. Ihre — blutsverwandte — Ahnfrau gebar neben einem menschlichen Kind auch ein Huhn, das *täa*, Verzicht, aller Njor.

Zu diesem handwerklich ausgerichteten Sippen ist die kriegerische Dea-no-Sippe gestoßen, deren Oberhaupt dem Dorf, das ursprünglich *naduo*, Himmel, geheißen hatte, seinen eigenen Namen als Dorfbezeichnung aufgezwungen hat. Zwar haben die Dea-no die Zowi-mä überlagert; trotzdem haben sie das *täa*, Verzicht, dieser Gruppe übernommen, um anzuzeigen, daß sie die Eingesessenen respektieren und sich ihnen angleichen wollen.

Da die Dea-no möglichst wenig Töchter an fremde Sippen verheiraten wollen, sondern bestrebt sind, eine große Lokalgruppe zu bilden, versuchen sie, mit ihren Töchtern fremde Männer an sich zu binden. Diese müssen mit den Töchtern der Dea-no an einem Platz siedeln, der ein wenig in der Senke, in *dū*, Höhle, liegt. Da sich in der Folgezeit dieser von den Dea-no abhängige Clan immer stärker ausgeweitet hat, bildet er schließlich (1960) eine eigene Sippe.

Um Frieden zwischen den einzelnen zusammenlebenden Sippen gesichert zu wissen, hat der führende Mann des Dorfes, Deawa, einen Mann namens Lūa in sein Dorf ziehen lassen. Dieser Lūa stammt aus Gomaple und bringt einen Teil des dort verwalteten *gə*, Leoparden-Bundes-Mittel, mit. Lūa erhält zwar eine Tochter Deawas zum Geschenk, bleibt aber dank seiner wichtigen Stellung selbständig. In Njor Diaple bilden seine Nachkommen die kleine Sippe der Lūa-no.

Somit zerfällt das Dorf Njor Diaple in zwei Sippenblöcke, die über die Frauen miteinander verwandt sind: die Zowi-mä und die Da-no einerseits, die Dea-no, Lūa-no und Du-mä andererseits. Diese Blöcke sind exogame Einheiten, die sich gegenseitig heiraten können. Trotzdem werden viele Frauen aus Nachbardörfern geholt, damit das Dorf wachse.

Von den fünf Sippen des Dorfes zerfallen die meisten in Clane. Wir verfolgen das an den Da-no und den Dea-no.

Die Da-no sind alle Nachkommen von Sej und seiner Frau Da, die ihren Mann lange überlebt hat. Die Sippe besteht (1960) aus dem Kwinnā-no-Clan, dessen hervorragendster Mann Wa dinada, der Vater von Gonti, ist, dem Wuzəa-no-Clan, dessen hervorragendste Männer die Söhne von Gblo, der Schmied Tame und sein jüngerer Bruder Jakassa, sind, dem Baji-no-Clan mit den Söhnen von Tro (Dru), dem Maskenträger Wej und dem Jäger Si. Der Sippe angeschlossen ist der Clan von Mesje, der eine Tochter von Sej geheiratet hat. Er wird von seinem Sohn Bā vertreten. Weiterhin gehört zu der Da-no-Sippe der Clan von Meli, dessen Vater eine Schwester von Tro geheiratet hat.

Die Dea-no-Sippe besteht aus dem Dea-no-Clan, den Nachkommen des dritten Dea, mit den bedeutenden Männern Meame und Mamblin, dem Za-no-Clan, dem Mūmi-no und dem Gwai-no-Clan, den Nachkommen von Metie, einer Tochter von Dea (II) und einem Mann namens Gwai, die später in Njor Diaple gelebt haben.

Dem Dorf steht der angesehenste Mann der Lokalgruppe vor. Es handelt sich hierbei meist um das Oberhaupt der derzeit mächtigsten Sippe des Dorfes. Diese Person wird *plö dän*, Dorf-Besitzer, genannt.

Es kann vorkommen, daß ein dynamisches Sippen-Oberhaupt in ein schon bestehendes Dorf gezogen ist und eine älteransässige Sippe aus ihrer Position als *plö dän*, Dorf-Besitzer, verdrängt hat. Dann bekommt der älteste Mann derjenigen Sippe, die zuerst den Platz des Dorfes besiedelt hat, den Titel *sä dän*, Gebiet-(Erde-)Besitzer.

Die einzelnen Sippenoberhäupter sind die ältesten Männer der Sippen. Man bezeichnet sie als *lan wa*, 'Älteste groß'. Weiterhin sind diese Männer *gu dän*, Dorfbezirk-Besitzer.

Die Oberhäupter der Clane werden als *lan*, Älteste, bezeichnet. Desgleichen steht ihnen der Titel *gɔ kɔ die*, ‚(Kopf) befehlen Häuser-Front‘, zu.

Oberhaupt ist in der Regel der älteste der betreffenden Verwandtschaftsgruppe: das älteste Clan-Oberhaupt ist gleichzeitig auch Sippenoberhaupt.

Dem rechtmäßigen Oberhaupt steht in der Bezeichnung stets das Wort *gɔ*, Kopf oder befehlen, zu, während derjenige, der das Amt nur ausübt, weil der rechtmäßige Mann sich zurückgezogen hat, in dem Titel das Wort *kɔ*, Hand oder verwalten, führt.

Beispiel: Dem Dorf Njor Diaple stehen ein *plö dän*, Dorf-Besitzer, aus der Dea-no-Sippe namens Dea (III) vor. Er ist gleichzeitig der *lan wa*, große Älteste (Sippenälteste) seiner Sippe, als auch *lan* des Dea-no-Clanes. — Der eigentliche *sä-dän*, Gebiets-Besitzer, ist jedoch Tro (Dru) aus der Da-no-Sippe, der *lan wa*, großer Ältester, dieser Sippe ist. Er übt auch das Amt eines *gu dän*, Dorfbezirk-Besitzers, aus und ist seinem jüngeren Bruder Gblo übergeordnet. Gblo ist *lan*, Ältester, und *kɔ die gɔ mä*, ‚Haus Front befehlen (Kopf) Person‘, seines Clanes, des Wuzɔa-no-Clanes.

In der folgenden Generation zeigt sich, daß der eigentliche *lan wa*, große Älteste, der Da-no-Sippe, der älteste Sohn von Tro, Wej mit Namen, nicht in der Lage ist, das mit seinem Status verknüpfte Amt des *gu dän*, Dorfbezirk-Besitzers, auszuüben, weil er sich mit der modernen Regierungsweise nicht vertraut machen kann. Er überläßt dieses Amt seinem Vetter aus dem Kwina-no-Clan namens Gonti. Dieser darf nun die Bezeichnung *gu kɔ die mä*, ‚Dorfbezirk verwalten (Hand) Front (Stirn) Person‘, führen.

Ein ähnlicher Fall ergab sich in dem Wuzɔa-no-Clan nach dem Tod des Oberhauptes Gblo: hier führt heute der älteste Sohn von Gblo, Tame, den Titel *lan*; die Clan-Leitung überläßt er aber seinem jüngeren Bruder Jakassa, der den Titel *kɔ die kɔ mä*, ‚Häuser-Front verwalten (Hand) Person‘, trägt. Dem Tame als dem rechtmäßigen Oberhaupt des Clanes hätte der Titel *kɔ die gɔ mä*, ‚Häuser-Front befehlen (Kopf) Person‘, zugestanden.

II. BRENNPUNKTE¹ DER DAN-KULTUR

Die beiden wichtigsten Werte der Dan-Kultur sind *tin*, Ruhm, und *bou*, Wohlstand². Da das Streben jedes Dan dem Versuch gilt, diese beiden Werte zu erringen, möchte ich das Verhalten, das zu der Prestige-Bezeichnung eines *bou mä*, wohlhabenden Mannes, oder zu der eines *tin mä*, ruhmreichen Mannes, führt, als eine Art „allgemeine Verhaltensweise“ der Dan bezeichnen.

A) Das Streben nach *tin*, Ruhm

Jeder Dan strebt nach *tin* (Duogbobö: 14,8). Dieser Begriff läßt sich, wie wohl alle fundamentalen Begriffe einer fremden Kultur, nicht adäquat übersetzen. *Tin* bedeutet die Gesamtheit der Worte: gerühmt, angesehen, Respekt gebietend, einen (guten) Namen besitzend, beliebt, bedeutend, glücklich. Als Substantiv umfaßt es unsere Begriffe wie: Anerkennung, Ehre, Ruhm, Ansehen, Bedeutung, Glück. Die Interpreten pflegen es mit „to be important“³ zu übersetzen.

Alles Handeln, das nicht auf die Befriedigung biologischer Bedürfnisse allein ausgerichtet ist, kann als Versuch, *tin* zu erwerben, aufgefaßt werden. Dies beginnt eigentlich schon, wenn eine Person sich so verhält, daß ihre Mitmenschen auf sie aufmerksam werden und über sie reden (vgl. z. B. die Kindheitsschilderung von Duo: 13,1 oder Uömä: 55,1f.).

Wahres *tin* aber soll dauern, denn es macht das Leben einer Person in ihrem Namen unvergänglich (Gä: 16,1; Tompieme, 1963 b, 195).

Natürlich streben nicht alle Personen gleich heftig um den Besitz von *tin*. Deshalb kann man sagen, daß einzelne Personen *tin kadu*, im Kampf um *tin* sind, während andere das Rennen schon gewonnen oder aufgegeben haben (Zö: 61,4). Es gibt aber im allgemeinen kein Alter, in dem ein Dan beginnt, nach *tin* zu streben oder in dem er dieses Streben beendet hat. Im traditionellen Kulturmuster sind es vor allem die Burschen nach der Beschneidung, deren ganze Betätigung restlos in den Kampf um *tin* gestellt ist⁴.

¹ Unter Brennpunkt verstehe ich — nach HERSKOVITS, 1965²: 204 — „die wesentlichsten Interessen eines Volkes: jenes Gebiet der Aktivität... in dem die größte Diskussion der Werte vor sich geht“.

² Obwohl HERSKOVITS in der „Glaubensfähigkeit“ der „Afrikaner“ den wichtigsten Brennpunkt afrikanischer Kulturen erblicken will, räumt er ein, daß „die Wirtschaft eine gewisse Rolle spielt, da die Bedeutung des Reichtums eine ausgeprägte Tradition aufweist“ — HERSKOVITS, 1965²: 205.

³ Dies entspricht auch dem Begriff „sich einen guten Namen machen“ — HIMMELHEBER, 1957: 69 f. Ich werde im folgenden den Dan-Begriff *tin*, Ruhm, Anerkennung, verwenden.

⁴ Nach HIMMELHEBER, 1965a.

Man könnte zwei Weisen unterscheiden, auf die ein Dan *tin* erwirbt: Durch direktes und durch indirektes Vorgehen. Er kann nämlich a) seine Mitmenschen durch sein Wesen und durch seine Leistung beeindrucken — oder b) die Erträge seiner Leistung, d. h. sein Eigentum, so einsetzen, daß er berühmt wird. Während im ersten Fall a) *tin* weitgehend mit einer ökonomischen Rolle übereinstimmt, besteht im anderen Fall b) *tin* im richtigen Anwenden von Besitz, was sich als Großzügigkeit, Großmut und Würde bemerkbar macht. Dieser indirekte Weg, *tin* zu erlangen, ist ohne Zweifel der angesehenere, weil dem *tin*-Erwerbenden das Peinliche der Arbeit nicht mehr anzumerken ist und weil er seiner Umwelt einen direkten Genuß seiner (in Geschenke umgewandelten Leistungen) gestattet. Deshalb wird auch derjenige, der durch perfektes Durchführen seiner Rolle *tin* erwirbt, gleichzeitig so viel Wohlstand zu erringen trachten, daß er auch auf indirekte Weise zu *tin* gelangen kann.

1. Direkte Weise des Erwerbes von *tin*, Ruhm

Ein Dan kann mit *mä dɔa*, ‚Person bekannt durch‘, d. h. seiner Rolle, *tin* erwerben; er muß seine Rolle nur vollendet spielen, d. h. sie in großem Stil durchführen. So wird z. B. durch Roden (Tua: 54,1), Bäumefällen (Balo: 2,4), Pflanzungshacken (Šlɔbode: 49,1), Jagen (Sā: 40,9), Fischen (Demi: 10,3), manuelle Geschicklichkeit (Si: 48,1), Schmieden (Tame: 50,11), Töpfern (Šlɔbode: 49,1), Bildhauern (Gä: 16,1), Weben (Dialü: 11,7), Tanzen und Trommeln (Bla, 4,1) durch Kriegertum (Gonti: 24,3) und durch Herrschen (Duo Gbobö: 14,11) — um einige Beispiele anzuführen — *tin* erworben.

Viele dieser Personen nennen deshalb, wenn sie sich einführen, die sie auszeichnende Tätigkeit einfach mit ihrem Eigennamen. So stellte sich mir Dialü, der ein Weber ist, als *Dialü sɔ bo mä*, Dialü der Weber, vor (Dialü: 11,7).

Ein Beispiel, das uns diesen direkten *tin*-Erwerb deutlich macht, gibt uns die Aussage der Töpferin Šlɔbode aus Diaple (Šlɔbode: 49,1). Sie erklärt, warum sie heute nicht mehr töpft, mit dem Satz: „Es ist besser, das zu tun, durch das man berühmt werden kann.“ Da nämlich Šlɔbodes Hauptfrau ebenfalls eine Töpferin ist und sich die Gefäße der beiden Frauen (zufällig) kaum unterscheiden lassen, wurden stets alle Gefäße des gemeinsamen Hausstandes gelobt — und das Lob traf die Hauptfrau. Šlɔbode hatte von der Töpferei kein *tin* — und gab deshalb diese Tätigkeit auf und vervollkommnete sich auf einem anderen, ihr wesensgemäßen Gebiet, dem Behacken der Pflanzungen. In dieser Rolle leistete sie bald mehr als die anderen Frauen ihres Clans. Hierdurch tritt sie aus

ihrer Anonymität und kann sagen, daß ihr diese Beschäftigung *tin* bringt (Šlabode: 49,1).

Da in der Kultur der Dan alle Tätigkeit auf Steigerung individuellen Ansehens ausgerichtet ist, versuchen viele Personen die ihnen eigene Ausdrucksweise zu finden. So ist z. B. ein Tänzer stolz, neue Tanzschritt-Kombinationen „erfunden“ zu haben, die dann von seinen Mitmenschen aufgegriffen werden und, mit seinem Namen versehen, getanzt werden (Bla: 4,1). Ein jeder Schnitzkünstler strebt zu einer seiner Persönlichkeit gemäßen Gestaltung der traditionellen Formen⁵. Da ein solcher Schnitzkünstler ein Interesse hat, daß seine Produkte für sein Können Reklame machen, d. h. daß die Beschauer erkennen, wessen Werk es ist, finden wir bei den Dan ein ausgeprägt individualistisches Künstlertum. Auch die häufigen Versuche der Bildhauer, Porträts von schönen Frauen herzustellen — wobei die Schönheit einer Frau wiederum mit ihrem *tin* gleichgesetzt werden könnte —, sind ganz im Einklang mit der Prägung dieser Kultur und dürfen keineswegs als eine „Akkulturations-Erscheinung“ gewertet werden (TOMPIEME: 52,2). Selbst Handwerker — wie z. B. die Töpferinnen — sind bestrebt, eine Form oder Ornamentierung zu erreichen, die unverwechselbar den Hersteller erkennen lassen (Deabali: 6,1), denn nur so werden sie als Spezialisten häufig in Gesprächen Erwähnung finden. Eine eigene Verhaltensform zu finden, durch die man berühmt werden kann, wenden jedoch nicht nur die Handwerker an. Ein gewisser Buschroder schlägt z. B. — wider alles Herkommen — eine Bresche in den Wald und rodet dann erst von diesem Pfad aus seitlich weiter (Tua: 54,4). Ein Ringer hinwieder entwickelt einen Trick, der ihn auszeichnet (Tame: 50,6) oder fügt ein neues, ihn auszeichnendes Zaubermittel der Unzahl schon bekannter Mittel zu (Tame, 1963 b, 176).

Tierverwandlung wie Hexerei lassen sich m. E. als der Versuch von Personen verstehen, mit außergewöhnlichen Erlebnissen aufzufallen und berühmt zu werden (Uomä: 55,7).

Eine wichtige Verhaltensweise, durch die man seinem Namen Dauer verleihen kann, ist die Gründung eines eigenen Dorfes, das man dann mit seinem eigenen Namen belegt. Der Name Diaple z. B. mahnt noch heute alle Gäste an den Dorfgründer Dea. — Ruhm läßt sich auch erringen, wenn man ein schweres Verbrechen oder Opfer vollzieht. So läßt z. B. ein Oberhaupt eines seiner Enkelkinder auf einem Berggipfel töten, indem er ihm die Zunge aufschlitzt und das Kind langsam verblutet. Dieses Ereignis läßt der alternde Mann stattfinden, damit die Nachfahren noch

⁵ Vgl. FISCHER, 1963b: 201.

in später Zeit beim Anblick des Berges an diese Geschichte und an das Oberhaupt denken mögen.

2. Indirekte Weise des Erwerbes von tin, Ruhm

Die gesamte Gesittung der Dan — d. h. die besondere Art, wie man gastfrei ist, Großmut übt, Respekt gibt, gute Taten preist usw. — wird durch das Verlangen, „sich einen guten Namen zu machen“, d. h. tin, Ruhm, zu erlangen, ausgelöst und auch reguliert⁶. Man tut vieles bzw. wagt vieles nicht zu tun, um nicht seinen guten Namen zu verlieren. Geiz und Egoismus gelten als Zeichen eines schlechten Charakters (Gbäa: 17,4).

Ruhm gewinnt man indirekt jedoch auf zwei Weisen: man beschenkt seine Mitmenschen oder gibt ihnen ein Fest — was letztlich nur eine besondere Art zu schenken ist, denn hier werden als Wertträger Nahrungsmittel vergeben (Sädöwa: 40,2). Durch Schenken erwiesene Großmut ist keine „idealistisch-altruistische Lebenshaltung“⁷. Geschenke werden von einer Person als Mittel eingesetzt, ihren Status zu halten oder zu verbessern. Schenken ist eine institutionalisierte, von der Gesellschaft vorgeschriebene Verhaltensweise, um Ansehen zu erwerben (Duo Gbobö: 14,8)⁸. Wer in seiner Gesellschaft etwas gelten will, muß bou kə, reich handeln, d. h. muß mit seinen Mitteln Feste feiern lassen und Geschenke verteilen (Bä: 1,7).

Schon die Form, in der man schenkt, zeigt, daß man hierdurch der Gesellschaft imponieren will. Die Mitwelt soll wissen, wer man ist, wie reich man ist und was man sich leisten kann. Man will auffallen, damit man gerühmt werden kann.

Man erlebt immer wieder⁹ — abends auf dem Tanzplatz, an einer Versammlung, an Trauerfeierlichkeiten, wenn Masken auftreten, kurz, wo mehrere Menschen versammelt sind —, daß eine Person aus der Zuschauermenge tritt und mit einer weitausholenden Armbewegung Ruhe heischt. Dann nennt die Person laut und deutlich ihren Namen, ihre Herkunft, kann anschließend noch einen Spruch sagen (z. B. ein Sprichwort, ein Lob oder eine Feststellung, wie „A und B sind Freunde“), um einer der Personen, die sich im Augenblick um die Gesellschaft verdient macht,

⁶ Hierzu gehören auch die Stehl- und Aneignungsrechte der nu, CC und VaSw — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 152.

⁷ Vgl. RADIN, 1953: 147 f.; MAUSS, 1950.

⁸ Eine Ausnahme mag sein, wenn man aus Liebe schenkt (Duo, 12,1) — eine besondere Art des Schenkens ist kwä, tauschen, vgl. S. 296 ff.

⁹ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 48 — Solches Schenken wird vor allem von Personen geübt, die noch keine Feste feiern können, so z. B. von den bou mla wohlhabenden jungen Männern — vgl. FISCHER, 1964: 253 f.

ein Geschenk zu überreichen. Als Empfänger des Geschenkes kommt z. B. ein Roder, der von der Arbeit zurückgekehrt ist, ein erfolgreicher Krieger, ein guter Musikant oder ein Gast¹⁰ in Frage. Ist der Wert des Geschenkes hoch, so ist der Beschenkte verpflichtet, sein Geschenk allen zu zeigen. Durch dieses Ereignis macht der Schenkende sich einen guten Namen: er ist als großzügiger, wohlhabender Mann in aller Mund (Tua: 54,3).

Weiterhin kann man denjenigen beschenken, der momentan glücklich oder traurig ist (Nagasa: 37,8; Tame: 50,19). So wurden mir am Abend, nachdem ich an einem *mbon*-Fest teilgenommen hatte, von Meiam, Zō und Demi in Diaple kleine Geschenke überreicht, als meine Freunde mich im Triumph durchs Dorf geleiteten. So haben diese drei Männer (auch) mich durch ihre Geschenke verpflichtet, noch heute an sie im Zusammenhang mit „meinem“ Fest zu denken. Sie haben erreicht, daß ich ihnen noch drei Jahre später „einen guten Namen“ mache.

Weiterhin stiften wohlhabende Dan auch Institutionen, durch die ihre Namen berühmt werden sollen. Ein wohlhabender Mann schenkt einem tatkräftigen jungen Mann genügend Mittel, damit dieser einen Geheimbund erwerbe und von nun an stets bei Abhaltung von Treffen, Aufführungen und dergleichen den Namen des Spenders der Gesellschaft ins Bewußtsein rufe (Gonti: 24,5).

Allgemein üblich ist, daß man einem Gast Geschenke überreicht. Dies sind in der Regel eine Kalebasse Palmwein und einige Kolanüsse; bleibt der Gast längere Zeit, so überreicht man ihm auch noch eine Schale Reis und ein Huhn. Kommt nun ein Gast und man hat zufällig keinen Palmwein, so muß man unter allen Umständen verhindern, geizig zu erscheinen; denn in diesem Falle würde man sich einen schlechten Namen machen. Deshalb überreichte mir (1963) der Weber Sā, als ich ihn auf seiner Pflanzung besuchte, 20 Cent mit der Bitte, diese als Palmwein zu nehmen. Er wollte hiermit zeigen, daß er gerne gastlich wäre; er wollte mir Ehre erweisen.

Auch schenkt man seinen Verwandten etwas, wenn man von einer Reise zurückgekehrt ist, um zu zeigen, daß man nach wie vor seine Verwandten respektiert (Duo: 12,11).

Daß dieses Schenken bewußt mit dem Zweck, *tin*, Ruhm, zu erwerben und andere Leute abhängig zu machen, durchgeführt wird, zeigt eine Aussage (Zō: 61,4), nach der der Schenkende erwartet, gelobt zu werden.

Ein *nwā*, Fest, ist eine institutionalisierte¹¹ Einrichtung, bei der Nahrungsmittelüberschüsse von einer Verwandtschafts-Gruppe fremden, zu

¹⁰ Es kommt aber auch ein „erfolgreicher Frauenliebhaber“ in Frage — vgl. U. HIMMELHEBER, 1957: 103. ¹¹ Vgl. HIMMELHEBER, 1957: 69; 1958: 128 f.

Gast geladenen Gruppen zum Verzehr geboten werden (Sane: 42,1). Bei einem solchen Fest soll weiterhin ein bestimmtes Ereignis eindrücklich gefeiert werden. Selten handelt es sich um religiöse Demonstrationen, bei denen eine Sippe am Rand des heiligen Waldes ihre Ahnen um Kindersegen bittet (Gbäädä: 18,3). In der Regel bilden profane Ereignisse den akuten Anlaß zu einem Fest; man feiert, wenn eine beliebte Person von einer Krankheit gesundet ist (Nagasa: 37,8), wenn ein Ringer erfolgreich in sein Dorf zurückkehrt (Gosso: 25,2; Kapula: 29,1), wenn ein Jagdzug reiche Beute gebracht hat, wenn die Pflanzungen gerodet sind (Kadö: 18,5; Tua: 54,5) oder wenn eine bedeutende Persönlichkeit zu Besuch ist und man diese ehren möchte (Gate: 27,2; Sädöwa: 40,3; Tua: 54,5). Weiterhin kann man ein Fest feiern, um der Verdienste eines Lebenden oder eines Toten zu gedenken (Gonti: 24,3; Sane: 43,3).

Meist werden die Feste von einer wohlhabenden Person zu Ehren einer rühmenswürdigen fremden Person gefeiert (Gate: 27,2; Tokba: 51,1). Aber diese Ehrung ist letztlich nur ein Vorwand, denn das Fest gereicht vor allem dem Spender zum Ruhm (Kadö: 18,5). Des Veranstalters Name wird nach dem Fest noch lange von allen Festteilnehmern gerühmt und von den Musikanten im Land verbreitet. Man feiert ein Fest, damit die Leute einmal glücklich sind (Gate: 27,5). Auch behält der Gastgeber fast immer den Schädel der Kuh, den er als sichtbares Zeichen seiner Tat vor seiner Hütte aufstellt. Ein Sprichwort¹² mag das erläutern: „Am Tag des Kuhfestes ist der Name der Kuh berühmt“ — das heißt soviel wie: Du wirst zwar gefeiert, aber im Grunde nützt man dich aus. Den Verdienst von dem Fest zieht der Besitzer der Kuh für sich ein. — Ein solches Fest ist somit stets in erster Linie eine Demonstration von Wohlstand.

Diese Feste, bei denen Haustiere getötet werden, sind beliebt, weil die Dan im täglichen Leben recht selten Fleisch¹³ (Wildpret) zu essen haben, und es deshalb stets allen nach Fleisch „gelüstet“¹⁴. Hausvieh ist nur in geringen Mengen vorhanden und wird vor allem als Wertträger verwendet. Eine Person muß schon recht wohlhabend sein, wenn sie es sich leisten kann, solch einen Wertträger zu schlachten, d. h. zu vernichten und an einem einzigen Tag von der Gesellschaft als Nahrungsmittel verbrauchen zu lassen¹⁵. Vieh wird somit der Gesellschaft geopfert.

¹² Nach HIMMELHEBER, 1958: 236.

¹³ Eine wichtige Eiweißquelle ist die Insektenkost, vgl. HIMMELHEBER, 1958: 42.

¹⁴ Vgl. SCHWAB-HARLEY, 1949: 73.

¹⁵ Dies gilt vor allem bei dem Opfer von Vieh und Sklaven. Man schlachtet nämlich die potentiellen Nachkommen mit bzw. vernichtet die Arbeitskraft eines Menschen, die man sonst noch einige Jahre hätte nutzen können.

Daß die Dan diese Feste auch als Möglichkeit ansehen, den Wohlstand einer Person zu mindern¹⁶, geht aus der Tatsache hervor, daß ein Fest auch ein Akt der Strafe sein kann. Hat ein wohlhabender Mann ein Verbrechen begangen, so wird er gezwungen, ein Kuhfest zu feiern (Bendä: 3,2; Sewua: 44,13). Man könnte sagen, ein solcher Mann gibt einen Teil seines Wohlstandes preis, mit dem er sonst (durch Frauenkauf z. B.) weiteren Wohlstand hätte erringen können. Er übergibt ihn der Gesellschaft und läßt ein Fest feiern, das ihm kaum *tin* einbringt, weil er es unter Zwang tut. Die Institution, die für ihn sein Eigentum tötet, ist in diesem Fall der *gɔ*, Leoparden-Bund (Sewua: 44,11), der durch das Kuhopfer die Zwistigkeiten beiseiteräumt.

Die *nwā*, Feste, sind in ihrer Bedeutung gestaffelt. Als kleines Fest gilt schon, wenn man als Gastgeber ein Huhn schlachten läßt — bedeutungsvoller ist ein Fest, wenn man ein Perlhuhn oder eine Ente tötet. Schlachtet man aber eine Ziege oder ein Schaf, so gilt das als ein mittelgroßes Fest. Von wirklichem Belang sind jedoch erst die *dū nwā*, Kuh-Feste¹⁷, Feste, bei denen ein Rind oder etwas ihm gleichwertiges, ein Sklave nämlich (Kadö: 28,3), zum Verzehr getötet werden.

Bei einem solchen Ereignis tritt die ganze Sippe des feiernden Gastgebers geschlossen auf. Sie präsentiert sich mit ihrer ganzen Macht — ihrem Anhang und Wohlstand — den Gästen, die von überall geladen sind (Sane: 43,1) und bewundernd oder neidisch der Sippe zusehen (Zö: 61,4). Das Sippen-Oberhaupt präsidiert der Gesellschaft. Es trägt feierlich die Zeichen des Wohlstandes und der Macht zur Schau, sei es ein *makka*, Federhelm (Mamblin: 33,2; Meiam: 35,1), oder ein geschlossener Gelbgußring (Njazi: 38,1). All die Frauen und Sippen-Angehörigen sind mit Schmuck und Stoffen geschmückt (Duo: 15,6). Ist die Sippe sehr reich, so legt sie den Boden mit Matten oder Stoffen aus (Gate: 27,5). Mit festgelegtem Zeremoniell nehmen die Sippen-Honoratioren ihre Plätze ein (Tokba, 51,1).

Das eigentliche Kuh-Opfer vollzieht ein angesehener *bāa*, Neffe (SwSo)¹⁸ des Sippen-Oberhauptes (Njazi: 38,1). Es soll möglichst der *bāa wa*, „Neffe groß“, der älteste Sohn von „des Mannes eigener Schwester bei einer Mutter“ sein. Man hat zuvor ein Mitglied einer Sippe, die den *gɔ*, Leoparden-Bund, in dem betreffenden Dorf vertritt, hinzugezogen.

¹⁶ Dies ist eine der Aufgaben des *gɔ*, Leopardenbundes — vgl. HIMMELHEBER, 1964: 58. — Ähnliche Aufgaben besitzt bei den Yoruba der Ogboni-Bund, bei den Kpelle der Poro-Bund.

¹⁷ Vgl. HIMMELHEBER, 1964: 57 f. Die Schilderung bezieht sich m. E. auf einen Spezialfall.

¹⁸ HIMMELHEBER, 1958: 121 f.; FISCHER, 1964: 247.

Dieser Mann berührt mit einem besonderen go-Messer den Hals des Rindes¹⁹; das Opfer wird dann über einen an den Boden gelegten Mörser gestreckt. Die Kehle wird mit einem großen Messer durchschnitten. — Bei der Tötung eines Sklaven geht man gleich vor (Kadö: 28,5).

Anschließend wird das Fleisch zerschnitten. Die Alten bekommen sofort die Leber und die Bruststücke, die sie ungekocht mit sich nehmen können. All das andere Fleisch wird gekocht und mit dem Reis den Gästen aufgetischt.

Nun erscheint die *wunkirle*, gastlichste Frau der Sippe²⁰, die das Fest veranstaltet. Sie teilt mit ihrem großen Löffel die Nahrung aus (Sane: 43,1), denn sie gilt als „Spenderin der pflanzlichen Nahrung“. Über den Bergen von gekochtem Reis werden noch Gewehrsalven abgeschossen, damit auch die Nicht-Anwesenden hören, wie üppig es zugeht (Duo: 43,1). Die *wunkirle* teilt dann jedem Gast seine Nahrung zu (Sane: 43,1).

Einen wesentlichen Anteil an einem solchen Fest haben Pantomimen, durch die dargestellt wird, weswegen man mit dem Fest eine Person ehrt (Sane: 43,3). Es kann aber auch das Gerät, das der Geehrte verwendet, vorgewiesen bzw. sichtbar ausgestellt werden (Sane: 43,4; Tua: 54,4). — Diese Vorstellung kann sowohl von unmaskierten Personen wie von Maskengestalten (Bla: 4,1) gegeben werden. In Njor Diaple übernimmt in der Da-no-Sippe die *ngedi*-Maskengestalt²¹ diese Aufgabe.

Die Festtage sind mit Essen, Tanzen und dem Zuschauen ausgefüllt (Gate: 27,2; Weinje: 58,5). Da meist ein Tier für die vielen Gäste zu wenig ist, wird noch weiteres Vieh geschlachtet (Gate: 27,5). Zum Abschluß eines solchen Festes wird häufig auch ein Hund geopfert; dies soll Unglück abwenden (Gate: 27,5). Es heißt, daß das Schlachten von Rindern gefährlich sei: Wer ein Kuhfest²² feiert, setzt sich dem öffentlichen Neid aus und wird Ziel vieler Anfeindungen (Zö: 61,5); deshalb ist man vorsichtig und schlachtet einen Hund (Sane: 43,3). Da nun viele Leute Hundefleisch nicht verzehren, weil es einen besonderen Geschmack hat²³, läßt ein großzügiger Gastgeber noch andere Tiere schlachten. Überschüssiges Fleisch wird mit anderen Geschenken (Reis, Salz, Gewürze) den Gästen auf den Weg mitgegeben (Sane: 43,1).

Demjenigen, der das Fest gefeiert hat, bleibt aber der Kuhschädel, sofern er ihn nicht weitergeben will. Es heißt²⁴, daß der Gastgeber den

¹⁹ Nach HIMMELHEBER, 1964: 57.

²⁰ Vgl. HIMMELHEBER, 1965a.

²¹ Vgl. FISCHER, 1963b: Abb. 209.

²² Hiermit soll nicht bestritten werden, daß es sich möglicherweise auch um den Rest eines verschwundenen Ritus handeln könnte — vgl. HIMMELHEBER, 1965a.

²³ Der Hund gilt als Helfer in den Geheimbünden.

²⁴ Nach HIMMELHEBER, 1958: 129.

Kuhkopf einer von seinen *nu* (SwTo), Nichten, mitgibt, die dann den Kopf in ihrem Dorf auskocht und später den sauberen Schädel ihrem Onkel zurückschickt. Der Schädel wird auf dem Zaun, der um die Hütte geht, aufgespießt oder über der Türe am Dach befestigt, so daß jedermann dieses Wohlstand-Zeichen erblicken kann. Wer ein Kuhfest gefeiert hat, kann *bou mä*, 'Wohlstand Person', genannt werden.

3. Der Kannibalismus der Dan

Will man ein Fest eindrücklich gestalten, so tötet der Gastgeber neben anderem Vieh auch einen Menschen, dessen Fleisch gekocht und von den Gästen verspeist wird. Da dieser Art eines Festes eine besondere Bedeutung zukommt, möchte ich hier einige Feststellungen für den betreffenden Tatbestand bei den Dan zusammenfügen.

Schon *Capitaine d'Ollone* (1901)²⁵ schreibt: „Sie (die Dan) sind ausübende und leidenschaftliche Kannibalen; sie tun es nicht wie die Völker im Süden (die Kru) nur in besonderen Fällen; sie tun es, wann immer sie können. Es geschieht nicht, weil es ihnen an Fleisch mangelt, sie haben Vieh in großen Mengen . . . aber es ist das Menschenfleisch, das sie vorziehen.“ Der gleiche Beobachter meint, daß die Dan Kolanüsse für Sklaven in den Sudan verhandeln, um diese zu verspeisen. Feste gäbe es nur dann und wann, „weil sich nicht jedes Dorf jeden Tag leisten kann, einen Sklaven zu schlachten“. *Naber* (1910)²⁶ und *Vendeix* (1924)²⁷ berichten, daß die Dan die im Krieg gefallenen Feinde verspeisen und Kriegsgefangene später schlachten und essen. *Etta Donner* (1939)²⁸ schildert, daß bei den Dan Sklaven gemästet und gegessen würden, daß desgleichen Mörder und Kriegsgefangene gegessen würden, „um deren Kraft zu übernehmen“. *Himmelheber* (1958)²⁹ gibt zwei Dan-Aussagen, in der einen wird geschildert, wie ein Durchreisender aufgegriffen und geschlachtet wird; in der anderen heißt es: „Früher wurden die alten Leute bei uns getötet und aufgegessen.“

Die Dan haben m. E. bei vier verschiedenen Anlässen Menschen geschlachtet und gegessen.

Zunächst gibt es — vor allem bei den südlichen Dan und bei den Kran — die Sitte, die eigenen alten Verwandten keines natürlichen Todes sterben zu lassen, sondern sie zu schlachten und aufzuessen³⁰. Es werden auch die Alten zwischen den Verwandtschaftsgruppen ausgetauscht. Über diese

²⁵ D'OLLONE, 1901: 209.

²⁶ NABER, 1910: 169.

²⁷ VENDEIX, 1924: 151.

²⁸ DONNER, 1939: 261 ff.

²⁹ HIMMELHEBER, 1958: 16, 239.

³⁰ DONNER, 1939: 261; HIMMELHEBER, 1958: 239.

Patrophagie³¹, die anscheinend ihren rituellen Kern verloren hat, konnte ich im mittleren Dan-Land nichts feststellen:

Hexen³², die durch ein *gli*, Sass-Holz-Ordal, ihres schändlichen Tuns überführt worden sind, werden öffentlich von den Leuten des Dorfes gemeinschaftlich verspeist (Jakassa: 26,3). Kann sich eine Sippe oder Dorfgemeinschaft diese Handlungsweise aus wirtschaftlichen Erwägungen nicht leisten, so kann der Verbrecher verkauft werden, um in der Fremde als Sklave zu dienen bzw. dort aufgegessen zu werden (Jakassa: 26,3).

Als Begründung für dieses Verhalten wird angegeben, daß man auf diese Weise ein abschreckendes Exempel statuieren wolle, und daß man sich an dem Hexer, dem Verbrecher rächen müsse (Jakassa: 26,3).

Es ist wahrscheinlich, daß man demjenigen, der als Hexer in der Geistwelt gemordet hatte, das gleiche Schicksal wie seinen Opfern bescheren möchte. Möglicherweise soll das Töten und Aufessen verhindern, daß *zu*, die Seele, des Verbrechers später reinkarniert werden kann³³. Es sei hier auf die Tatsache verwiesen, daß die Dan für das Wort 'töten' zwei Begriffe kennen. Sie unterscheiden *bo*, senden, von *zə*, vernichten. Der erste Begriff wird auch wie „auf die Reise senden, um zurückzukehren“ verwendet, während der zweite Begriff ein völliges Vernichten bedeutet. Mir wurden die Worte anhand der Arbeitsweise der Roder erklärt, es ist aber sehr wahrscheinlich, daß die Begriffe auch auf Töten eines Menschen anzuwenden sind³⁴.

Heutzutage ist der Kannibalismus von der Regierung streng verboten³⁵; deshalb werden Personen, die als Hexer gestorben sind, tief im Wald (und nicht am Begräbnisplatz der Sippen) vergraben. Bedeutende Persönlichkeiten wagt man aber nicht einfach einzuscharren. Man beerdigt sie wie Personen, die an einem falschen *kafu*, Schwur³⁶, gestorben sind, unter einem Bach. Hierzu leitet man den Bach zunächst um und vergräbt die Leiche in das Bachbett. Wenn das Wasser über die Leiche strömt, heißt der Bach *glö wneji*, 'Leichnam Urin'³⁷. Das Wasser ist nicht mehr trinkbar. Es heißt aber, „das Wasser hindert die Kraft des *kafu*, Schwures, weiterhin auf die Lebenden zu wirken“.

³¹ Vgl. VOLHARD, 1939: 430.

³² Vgl. HIMMELHEBER, 1964: 60 ff.

³³ Vgl. HIMMELHEBER, 1964: 83.

³⁴ Vgl. S. 332.

³⁵ Schon D'OLLONE schreibt (D'OLLONE, 1901: 210): „Nach einigen Jahren unter unserer Autorität werden diese scheußlichen Sitten verschwunden sein.“ — Vgl. DONNER, 1939: 287, STRONG, 1930: 72.

³⁶ Das *gli*, Ordal, ist eine Variante des *kafu*, Schwur — vgl. DONNER, 1939: 272; FISCHER, 1964: 243.

³⁷ Ein Bach dieser Bezeichnung ist im Heiligen Hain von Njor Diaple. Die Angaben stammen von Sewua aus der Lüa-no-Sippe in Njor Diaple.

Die Sitte, die Leiber von Hexen als Strafmaßnahme zu essen, läßt sich als „gerichtlicher Kannibalismus“ klassifizieren³⁸, dem nur in geringem Maß magische³⁹ Bedeutung zukommt.

Die wichtigste Form des Kannibalismus ist aber folgende: Sklaven — vor allem *gruə gǎ*, Kriegsgefangene, beiderlei Geschlechts und von fern eingehandelte Sklaven — werden bei Festen verspeist (Kadö: 28,3; Jakassa: 26,3). Die Sklaven heißen eigentlich *nōa* oder *gǎ*. Im Moment, da sie als Festmahl geplant sind, nennt man sie jedoch nur noch *tuə*, Vieh (Gesamtbezeichnung für Haustiere). Sklaven werden auf die gleiche Weise wie Kühe geschlachtet (Kadö: 28,4). Ihr Leib wird wie alles Fleisch (d. h. auch Wildpret und Vieh) *kō pə*, Fleisch, genannt und m. W. wie dieses verzehrt, was deutlich werden läßt, daß bei den Dan „zwischen Menschenfleisch und irgendeinem anderen Nahrungsmittel kein erkennbarer Unterschied gemacht wird“. Es handelt sich somit um ein Verhalten, das als „profaner Kannibalismus“⁴⁰ bezeichnet wird. Wesentlich ist, daß die soziale seine wichtigste Komponente ist. Nicht nur aus Lust oder Gier nach Fleisch wird Menschenfleisch gegessen⁴¹, sondern um durch den Verzehr des wertvollsten Wertträgers — eines Menschen — ein Fest zu einem ganz außergewöhnlichen Ereignis werden zu lassen, damit es allen Gästen erinnerlich bleiben möge. Andererseits bedeutet solch ein Fest ein Opfer, denn der Gastgeber begibt sich eines wichtigen Wertträgers.

Dieser Einstellung, daß man durch Verzicht auf wertvolles Gut berühmt wird, muß natürlich noch nicht zu dem kannibalistischen Verhalten führen. Das getötete Opfer kann auch begraben werden, da man nahe Blutsverwandte nicht essen kann⁴². Es wird betont, daß es auch unter den Dan Personen gibt, die menschliches Fleisch nicht essen mögen, weil es einen bestimmten Geruch ausströme.

Die Dan unterscheiden nämlich an Fleisch zwei Gerüche: *gbia* ist der Geruch von verwesendem Fleisch, während *sā* ein Geruch mit spezifischem

³⁸ Nach VOLHARD, 1939: 389 f.

³⁹ Wesentlich mag hierzu auch der Hinweis sein, daß nach Ansicht mancher Dan *dü*, Hexerei, nach der Entstehung der Welt auf die Erde als Person kam, getötet und gegessen wurde. So ist *dü*, Hexenkraft, in alle Personen gedungen — vgl. HIMMELHEBER, 1964: 86. Mein Dolmetscher George W. Tabmen ist der Ansicht, daß nur wenig Menschen über genügend *dü*, Kraft, verfügt hätten, um Menschenfleisch ohne Schaden zu essen. Ich habe diese Behauptung allerdings nicht nachprüfen können.

⁴⁰ Nach VOLHARD, 1939: 374.

⁴¹ Allerdings soll bei den Dan und Kran auch Mästung von Sklaven vorkommen — vgl. DONNER, 1939: 263.

⁴² Man kann einen Menschen auch lebend begraben, wie dies z. B. beim Pflanzen eines *dä*-Baumes geschieht — HIMMELHEBER, 1958: 123 f.; 1964: 35.

(unangenehm) Duft ist. Diesen Duft strömt vor allem Menschen- und Hundefleisch aus.

Die vierte Art des Kannibalismus bezieht sich auf das Verhalten der Krieger. Diese essen die Leiber ihrer getöteten Feinde, wobei sie sowohl ihre männlichen Gegner sowie Kinder und Frauen aufessen (Meiame: 35,7; Kadö: 28,5). Die Krieger achten jedoch besonders auf den Kopf des Erschlagenen, um diesen als Trophäe aufzuhängen (Meiame: 35,8). Das Fleisch wird „wegen des Fleisches und ein bißchen aus Rache“ verzehrt (Jakassa: 26,3).

Daß es sich hierbei um magischen⁴³ Kannibalismus, d. h. um eine Methode „sich um irgendwelche Kräfte zu bereichern“ gehandelt hat, kann ich aus meinen Gesprächen nicht entnehmen — im Gegenteil, die Krieger betonen, daß es nur Lust und Rache gewesen sei⁴⁴. Somit handelt es sich m. E. auch hier um einen profanen Kannibalismus.

B) Das Streben nach *bɔu*, Wohlstand

Dem Streben nach *tin*, Ruhm, läuft der Versuch, *bɔu*, Wohlstand⁴⁵, zu erwerben, parallel (Duo: 14,8). Durch Wohlstand wird das Leben eines Mannes nicht nur erfreulicher, weil man durch Verwendung von *bɔu*, Wohlstand, angenehm leben kann, indem man Arbeiter mit Teilen seines Wohlstandes bezahlt. Man benötigt *bɔu*, Wohlstand, vor allem, um *tin*, Ruhm, zu erwerben.

Der Besitzer von *bɔu*, Wohlstand, ist der *bɔu mä*, wohlhabende Mann⁴⁶. Er ist in der Regel ein Oberhaupt (eines Clanes oder einer

⁴³ Vgl. DONNER, 1939: 261 — Informant ist Präsident Barclay, der angibt, daß Menschenfleisch große Männer stärke, und daß man Kriegsgefangene essen würde, um deren Kraft zu übernehmen. — Mir scheint wahrscheinlich, daß diese Anschauung von anderen Völkern verallgemeinernd zu Unrecht auf die Dan übertragen worden ist. Es bleibt zu überprüfen, ob es sich nicht auch hier (z. B. GERMANN, 1933: 101) weitgehend um Ethnologen-Interpretation handelt, denn WESTERMANN (1921: 106) berichtet von den Kpelle nur, daß Leichenteile von getöteten Kriegerern verzehrt würden. Er gibt keine Begründung an.

⁴⁴ Einen interessanten Beleg, der das Vorkommen von „magischem Kannibalismus“ andeuten mag, ist die Geschichte, nach der ein alternder Krieger von seinem Sohn als Nahrungsmittel die Leber (und nur diese!) von erschlagenen Frauen und Feinden fordert. — Informant ist der Schmied Tame aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple.

⁴⁵ Den Begriff „Wohlstand“ setze ich dem Begriff „Reichtum“, als der Summe von Eigentum und Besitz, gleich. Es handelt sich hierbei um all die von einem Individuum verwendbaren, ihm zeitweilig gehörenden Wertträger (Kapital, Zahlungsmittel).

⁴⁶ Vgl. S. 283.

Sippe). Diesen Titel trägt er meist, wenn er ein Kuhfest gefeiert hat (Tokba: 51,1).

1. Formen von *bou*, Wohlstand

Die einzelnen Elemente, aus denen sich der *bou*, Wohlstand, zusammensetzt, nenne ich Wertträger. Die Dan verwenden hierfür ebenfalls das Wort *bou*; weiterhin kennen die Dan ein Wort, *nao*, das etwa unserem Begriff Wertmesser⁴⁷ (Geld) entspricht bzw. wie dieses angewendet wird.

Grundlage allen Wohlstandes sind die Nahrungsmittel *bö pə*⁴⁸, die von den Pflanzern produziert werden: Reis, Taro, Maniok, Jams, Bananen, Palmöl und Palmwein (Sā: 40,10; Zō: 61,6). Zu diesen Vegetabilien *to* gehörten noch *kö pə*, Fleisch Gegenstand (Sane: 43,1), das Wildpret, Fische und fetthaltige Insekten. All diese Nahrungsmittel können konserviert⁴⁹ einige Zeit aufbewahrt werden, d. h. sie können als Überschüsse gehortet und zu bestimmten Gelegenheiten in großen Mengen eingesetzt werden (Same: 43,1; Uonlä: 56,1).

Einen weiteren Teil des Wohlstandes bildet *tuə*, Vieh. Bei diesen lebenden Wertträgern handelt es sich um Hühner, Perlhühner, Enten, Hunde, Schafe, Ziegen und Kühe (Gonti: 24,3; 25,5; Kwasi: 30,2; Sā: 40,10; Tokba: 51,1). Erst seit jüngster Zeit treten auch Pferd und Schwein dazu⁵⁰.

Eine wichtige Gruppe von Wertträgern ist *kə pə*, Gerät, vom Menschen hergestellte Wertgegenstände (Sā: 40,5). Hierbei können wir — nach ihrer Herkunft — zwei Arten von Gerät unterscheiden:

Gerät, das von einheimischen Handwerkern als Wertgegenstände hergestellt wird. Hierzu gehören schöne Häuser; Matten, Worfelbretter, Körbe und Netze (Kapula: 29,2; Gonti: 24,5); irdene Waren wie Töpfe, Spinnwirtel und Tonlampen (Sou: 48,3); hölzerne Löffel, Schalen, Mörser, Figuren und Spielbretter; eiserne Hackenblätter, Buschmesser, Rasiermesser; Ringe und Ketten aus Gelbguß (Duo Gbobö: 14,7; Gonti: 24,5), Mörser und Figuren aus Gelbguß (Jakassa: 26,3; Duo: 15,6); außerdem

⁴⁷ Wertmesser sind Wertträger, die zu anders geformten Wertträgern in einem festbestimmten Wert-Verhältnis stehen. Der Begriff stammt von FRÖHLICH, 1940: 276.

⁴⁸ Bezeichnungen von Nahrungspflanzen S. 334 f.

⁴⁹ Fleisch wird vor allem in großen Blättern eingewickelt auf dem Trockenrost eingeäußt. In diesen Fleischpaketen wimmelt es später von Fliegenmaden, die das Fleisch weitgehend aufgefressen haben; die Maden werden als Delikatesse verzehrt. Sie bilden eine hochwertige Fettkost, vgl. HIMMELHEBER, 1958: 40 ff.

⁵⁰ Erst seit etwa 1960 gibt es bei den Dan Schweine, vgl. HIMMELHEBER, 1963: 301.

auch Gegenstände, die von anderen Völkern (bzw. aus Europa) importiert worden sind. Das sind vor allem Stoffe (Tua: 54,1), Flinten und Flintenpulver (Jakassa: 26,3; Sā: 40,10), Salz (Gonti: 24,5), Kauri und Glasperlen (Sā: 40,10), Messingkessel (Tokba: 51,1), Kupferdraht, Töpfe und Schüsseln aus Eisen, Aluminium oder Porzellan (Gonti: 24,5; Tokba: 51,1).

Wertgegenstände sind weiterhin auch Pottasche für Salz und Seife, ferner Leopardenzähne, Felle und Elfenbein (Gbāa: 17,7). Wohlstand erweist sich auch im Besitz von wertvollen Zaubermitteln (Goke: 23,3).

Zu diesen Wertträgern gehören nun noch Kolanüsse (Zō: 61,6), die wie das Münzgeld englischer und französischer Währung als echte Wertmesser, *nao*, angesehen werden müssen.

Wohlstand repräsentiert weiterhin der Besitz von *nōa*, Sklaven (Kriegsgefangenen und Schuldklaven), von Frauen und von verwandtschaftlichem Anhang. Diese Menschen bilden einen Teil des Wohlstandes, über den ein Oberhaupt frei verfügen kann: es kann sie alle in andere Wertträger umtauschen (Sā: 40,10; Sokbua: 46,1), weggeben (Weinje: 58,1), es kann sie auch vernichten, wenn es will. So kann ein Oberhaupt Sklaven bei einem Fest schlachten lassen (Kadō: 28,3), Frauen weitergeben und gegen eine Gegengabe vertauschen (Duo: 15,1), und jüngere Verwandte kann es als Pfand gegen Bezahlung zu Sklaven werden lassen, um sie, wann immer es ihm gefällt, gegen Bezahlung der Schuld auszulösen (Duo: 15,1). Ein Oberhaupt kann, so sagt man, über die von ihm abhängigen Verwandten wie über seinen Körper verfügen⁵¹.

2. Einschätzung der einzelnen Wertträger⁵²

Tō, vegetabilische Nahrungsmittel, besitzen einen vergleichsweise geringen Wert, denn sie werden von jedermann ausreichend zum Lebensunterhalt produziert und können nur für eine begrenzte Zeit gestapelt werden. Sie spielen jedoch für Feste eine Rolle. Für solche Gelegenheiten benötigt man so große Mengen, daß man sie gerne hierfür erwirbt (Sā: 40,10). Beliebter und wertvoller ist *kōpā*, Fleisch, da dieses relativ selten zu erhalten ist. Gutes Fleisch — wie das von Elefanten, Büffeln und Antilopen — wird geräuchert und kann als Beigabe zu Zahlungen verwendet werden (Tame: 50,3; 50,9; Zō: 61,2).

Als wichtigere Wertträger gelten die Haustiere. Sie sind untereinander nach ihrem Wert gestaffelt. So sind Enten wertvoller als Perlhühner oder

⁵¹ Vgl. FISCHER, 1964: 247 f.

⁵² Eine ausführliche Liste über das Wertträger-System der Grebo (eines Kru-Volkes) für die Zeit der Jahrhundertwende gibt D'OLLONE, 1901: 85.

gar Hühner; Schafe wertvoller als Ziegen; Kühe sind die wertvollsten Haustiere. Die relativen Preise zwischen den Haustierarten schwanken; als Richtpreis läßt sich wohl der Wert einer Kuh als dem von acht Schafen adäquat ansetzen. Jedoch wird der Wert eines Tieres weitgehend von seinen speziellen Eigenschaften bestimmt. So ist ein weißes oder ein dunkel-schwarzes Tier wertvoller als ein geflecktes (Weinje: 58,1), ein männliches Tier wird höher bewertet als ein weibliches, ein Muttertier gilt mehr als ein Junges; so wird ein Widder mit Bart und Mähne stets lobend erwähnt, auch wird er als besonders wertvoll empfunden⁵³ (Weinje: 58,1).

Ein Sklave entspricht etwa dem Wert einer Kuh samt einer Dreingabe von etwas Kleinvieh (Kadö: 28,4). Eine Kuh ist der wichtigste Teil des Brautpreises für eine Frau (Jakassa: 26,3). Ein Kind wird natürlich als Sklave weniger hoch bewertet als ein arbeitsfähiger Mann, eine unfruchtbare oder kranke Frau weniger geschätzt als eine tüchtige. Doch sind bei der Wahl einer Frau und ihrer Bewertung⁵⁴ die Geschmäcker recht verschieden. Stehende Brüste sind preistreibend, aber die Frau muß auch ein schönes Gebiß, kräftige Beine haben und muß arbeitsfroh sein (Gögö: 21,6).

All den bisher erwähnten Wertträgern ist eigen, daß sie unbeständig sind. Sie können leicht durch äußerliche Ereignisse bzw. durch den Ablauf der Zeit zerstört werden. Die meisten von ihnen können sich aber auch vermehren⁵⁵. Anders ist dies bei den Wertgegenständen, dem Gerät. Dieses ist meist beständig und behält — sofern es nicht verwendet wird — seine Dienlichkeit zumindest für einige Jahre⁵⁶.

Einen geringen Wert besitzt Gerät, das leicht von jedermann hergestellt wird, zu dessen Anfertigung man weder großes Wissen noch eine besondere Geschicklichkeit benötigt. Am wichtigsten ist jedoch, ob das Rohmaterial leicht zu erhalten ist. Solches Gerät, das überall und fast von jedermann hergestellt werden kann, sind die primären Textilien, Körbe, Netze und Taschen (Meadu: 34,1). Auch einfache, schlichte Ge-

⁵³ Dies ist vor allem so, weil das Fell für die Geheimbünde verwendet wird.

⁵⁴ Das Schönheitsideal der Dan schildert HIMMELHEBER, 1958: 97; FISCHER, 1963b: 167.

⁵⁵ Die Beeinflussung der Fruchtbarkeit von Vieh kennen die Dan nicht. Alte Männer verwenden manchmal Aphrodisiaka, so z. B. die Rinde des *gōdä lü*, männlich *dä*-Baum.

⁵⁶ Gerät aus pflanzlichem Material ist in den Tropen nur wenig haltbar. Immerhin gibt es z. B. ein hölzernes Pulverfaß, das in der Dea-no-Sippe etwa fünf Generationen tradiert ist. Auch ist manche Maske etwa fünf Generationen alt, wenn sie sorgsam gepflegt und aus widerstandsfähigem Holz geschnitzt ist.

fäße aus Ton gehören in diese Kategorie von Wertträgern ohne großen Wert.

Beliebt sind Matten, da die zu ihrer Verfertigung nötigen Pandanus-Stengel nur in bestimmten Landstrichen vorkommen⁵⁷. Diese Matten sind über ein weites Gebiet hin sehr geschätzt und gelten als wichtiges Tauschobjekt (Kapula: 29,1; Sā: 40,10).

Den Matten ähnlich — deren Wert durch Rohstoffknappheit bestimmt ist — sind große, schöne Tongefäße (Sou: 48,3), Eisen- und Holzgegenstände, zu deren Herstellung nur wenige Personen taugen⁵⁸. In Gegenständen aus Gelbguß ist nun beides, Seltenheit des Rohstoffes und Schwierigkeit der Verarbeitung, vorhanden. Deshalb kommt den Gelbguß-Geräten die größte Bedeutung unter den Wertgegenständen zu, die von Handwerkern hergestellt werden.

Am geringsten von allen Gelbguß-Geräten werden einfache, unverzierte Ringe bewertet (wie sie als Barren von den Mandingos eingehandelt werden⁵⁹), wohingegen verzierten Ringen, Ketten, Mörsern, Glocken und Anhängern ein großer Wert beigelegt wird (Njazi: 38,1; Duo: 14,7). Ungetragene, geschlossene Ringe sind wertvoller als alte, aufgebrochene (Weinje: 58,1). Am wertvollsten sind „Kunstwerke“, menschliche Figuren, Statuetten-Gruppen oder Tiere. Da es nur sehr wenige Handwerker gibt, die sich auf die Herstellung solcher Kleinodien verstehen, finden sich über das ganze Dan-Land verstreut nur wenige Werkstücke. Der Besitz eines solchen zeichnet dementsprechend aus (Jakassa: 26,3).

Wesentlich ist, daß die Dan unter diesen Wertträgern aus Gelbguß zwei Formen herausgegriffen und zu Wertmessern deklariert haben, um mit diesen zwischen verschiedenen Wertträgern ein festes Wertträger-System zu errichten. Man nennt diese zwei Gelbgußformen *nao*, Wertmesser. Es handelt sich hierbei um *zə zia ga*, den großen Fußring, den man (als Wertmesser) auch *so ba pə*, ‚Tuch Rolle Gerät‘, nennen kann,

⁵⁷ Dies ist z. B. das Stammesgebiet der Njor, am Mittellauf des Nuon-Flusses auf liberianischer Seite.

⁵⁸ Die Wertvorstellungen schwanken bei Holzgegenständen sehr. Werke, die von berühmten Schnitzkünstlern geschaffen sind, werden besonders teuer; deshalb wird der Name des Künstlers oft mit dem Gegenstand genannt. — Die Schwierigkeit, eine Holzform zu arbeiten, wird von den verschiedenen Bildhauern verschieden eingestuft. Im allgemeinen gelten Figuren, dann Spielbretter und große Löffel am schwierigsten. Sie sind dementsprechend auch das wertvollste Holzgerät — vgl. HIMMELHEBER, 1960: 183; FISCHER, 1963b: 213.

⁵⁹ „Möschene Armring“ erwähnt schon SAMUEL BRUN 1624 als wichtige Ware im Westafrika-Handel. — In N'Zo werden 1910 von den Mandingo-Händlern entweder ein „ruve halbe ringe“ aus Kupfer oder ein Taler für 350 Kolanüsse bezahlt — vgl. NABER, 1910: 188.

denn er vertritt eine zusammengerollte Webbahn bzw. ist genau soviel wert wie diese. Ein weiterer Wertmesser ist *zə baije*, der kleine Anhänger, den man auch *zə woa pə*, 'Bronze Lendentuch Gerät', nennt, und der dem Wert eines kleinen Frauentuches entspricht (Duo: 15,6).

Die importierten Stoffe werden ihrerseits gegen Kolanüsse oder gegen Münzgeld eingehandelt, so daß Kolanüsse wie Münzgeld ebenfalls als *nao*, Wertmesser, bezeichnet werden.

Die Stoffe stellen die wichtigste importierte Handelsware dar, die in der Regel aus dem Norden eingehandelt worden ist. Es werden in Afrika gewebte als auch europäische Stoffe verwendet. Sie werden in Rollen oder als Beugen vertauscht und bilden die wichtigsten Wertgegenstände, so daß man (Tame) sagen kann: „Diese Stoffe wurden auf der Erde zum Markt.“

Bei den Stoffen spielt die Farbe eine große Rolle. So sind vor allem blaue Stoffe sehr beliebt (Weinje: 58,1; Tua: 54,4). Rote Stoffe sind Personen vorbehalten (Tame: 50,20), die im Besitz von *gə*, Leoparden-Bundesmitteln, sind.

Für die Jäger sind vor allem noch Gewehre wichtig, die gegen Elfenbein an der Küste (Gbäa: 17,7) oder gegen Stoffe von den Kran eingehandelt werden.

Die Rohmaterialien Eisen und Bronze werden fast alle aus der Elfenbeinküste eingeführt, wo sie teilweise hergestellt werden⁶⁰, wohin sie teilweise auf langen Handelswegen⁶¹ gelangt sind.

III. DIE GLIEDERUNG MENSCHLICHER VERANLAGUNGEN UND WIRTSCHAFTLICHER ROLLEN DURCH DIE DAN

Wenn wir die intentionale Rollen-Gruppierung, wie sie die Dan vornehmen, begreifen wollen, ist zunächst wichtig zu wissen, daß sich alle Dan primär als bäuerliche Pflanzler empfinden. So bedeutet auch in der Umgangssprache der Begriff *jua* Pflanzungsarbeit, obwohl mit diesem Wort eigentlich alles Arbeiten verstanden werden könnte und ‚Pflanzungsarbeit‘ mit *blüö jua*, ‚Pflanzung Arbeit‘, umschrieben werden müßte.

⁶⁰ Eisen wird z. B. von den Kran um Toulepleu gewonnen — vgl. NABER, 1910: 195.

⁶¹ Gelbguß-Material wird in Form von Ringen im Norden (Guinea) verhandelt; es gelangt aus dem Süden in Form von Messingkesseln zu den Dan. — Außerdem verhandeln die Franzosen auch Kupferdraht und Kupfermünzen. Daß die Dan-Gelbgießer deshalb eine Kupferlegierung verwenden, die aus den verschiedenartigsten Metallen sich zusammensetzt, braucht nicht zu verwundern.

Aber für den Dan steht die bäuerliche Beschäftigung so beherrschend über allen andern Tätigkeiten, daß es ihm unnötig scheint, das Wort ‚Arbeit‘ als ‚Pflanzungsarbeit‘ zu determinieren.

Die geringe Produktion von Nahrungsmitteln ermöglicht keiner Person, sich ausschließlich nicht-pflanzerischen Tätigkeiten zu widmen. Möglicherweise bildeten zeitweilig einzelne Jäger Ausnahmen von dieser Regel. Fast immer besitzen aber auch sie kleine Pflanzungen, die sie, solange sie jagen, der Obhut ihrer Frauen überlassen. In der Regel hat „jeder ‚Mann‘ seine eigene Pflanzung“ (Gbäaden: 18,5). Alle Handwerker, so Tame in Diaple, alle Krieger (Deawo: 65,3), alle Jäger oder Musikanten (Bla: 4,1) sind außerdem auch Pflanzler, d. h. haben ihre Felder, die sie mit ihren Frauen, jüngeren Brüdern und Söhnen bestellen.

Die Dan haben die Vorstellung, daß die Menschen durch ihre Veranlagungen bestimmt werden; man sagt hierzu *mä x sü*, ‚Person x darin‘. Durch diese Veranlagungen ist man befähigt, bestimmte Tätigkeiten auszuüben, mit deren Hilfe man sich über ein gewöhnliches Pflanzer-Dasein erheben kann. Die Dan meinen, daß solche Veranlagungen in einer Person ruhen können; das bedeutet, daß Veranlagungen solcher Art auch dann vorhanden sind, wenn sie zu keiner Tätigkeit verwendet werden (To: 53,2).

Es werden vor allem zwei wirtschaftliche Eignungsweisen (Veranlagungen) unterschieden:

šlā kə, Manuelle Geschicklichkeit und
gluo, Tapferkeit.

Die Dan greifen somit zwei menschliche Eigenschaften auf, die sie dann zur Grundlage einer „Systematik der Rollen“ verwenden. Es heißt nämlich, daß alle handwerklichen Tätigkeiten *bo kwej*, zusammenstimmen, weil für sie alle manuelle Geschicklichkeit notwendig sei. Hingegen ist Tapferkeit die hervorstechendste Eigenschaft einer anderen Gruppe von Menschen — nämlich der Krieger, mancher Jäger, der Buschroder, Ratgeber und Hexenfänger. Die restlichen Eigenschaften, die wir als ebenso persönlichkeitsprägend empfinden — wie z. B. die „musischen“ Veranlagungen der Künstler, Musikanten und Tänzer —, werden in diesem Schema nicht aufgenommen.

Nun ist es aber nicht so, daß ein Dan sich nur auf eine von diesen beiden Veranlagungen beschränkt fühlt, d. h. daß er entweder geschickt oder tapfer ist; beide Anlagen können durchaus in einer Person vereinigt sein (Bendä: 3,3). So ist in Diaple der als tapfere Jäger berühmte Si auch ein bedeutender Handwerker (Si: 45,1), der Schmied Tame außerdem als Jäger und als Ringkämpfer bekannt (Tame: 50,5).

Weiterhin ist wesentlich, daß diese Anlagen und nicht die durch sie möglichen Tätigkeiten vererbt werden. Hierbei übertragen sich vor allem die Eignung des leiblichen Vaters bzw. Onkels auf den Sohn (To: 53,2; Gbäädä: 18,1). Aber auch die Eigenschaften der Mutter können im Sohn wiederkehren (Tompime, 1963 b, 190). Es ist demzufolge schwer bzw. kaum möglich, in einer Tätigkeit, zu der die Veranlagung bei den Vorfahren nicht vorhanden ist, Meister zu werden (Sou: 48,1).

Da sich nun die Glieder einer jeden Sippe mit einer — wenn nicht gar mit beiden — Eigenschaften ausgerüstet fühlen, ist das Verwandtschaftsgefühl stark ausgebildet, und man achtet in „bedeutenden Sippen“ sehr auf eine reine Abstammung. Es soll sich eben kein „Unbegabter“ in die Sippe mischen. Deshalb wird in manchen Clänen — so z. B. in der Da-no-Sippe — Eifersucht direkt kultiviert, damit die Männer dieser Gruppe stets das hohe Niveau ihrer handwerklichen und kriegerischen Tätigkeiten einzuhalten vermögen (Tame: 50,16).

Während die Ältesten weniger talentierter Sippen sich kaum um die Herkunft ihrer Frauen kümmern, sie vor allem aus befreundeten Sippen holen (Ba: 1,3), sind andere Sippen, wie z. B. die Zowi-Leute, zu denen die Da-no-Sippe in Njor-Diuple gehört, wählerisch und achten recht genau auf die Anlagen, die eine Frau mitbringt. Ebenfalls hat in dieser Sippe die Schönheit einer Frau ausschlaggebende Bedeutung (Gōgō: 21,6; Tame: 50,16).

Neben dieses Schema nach Veranlagungen tritt eine Gruppierung der Personen nach ihren Tätigkeiten, die durch die besonderen Eigenschaften ihrer Veranlagungen möglich werden. Durch ihre Verhaltensweisen kann eine Persönlichkeit sich auszeichnen. Ihre Tätigkeit ist das für sie Charakteristische, es ist ihr *mā dōa*, ‚Person bekannt durch‘, ihre Rolle.

Hierbei unterscheiden die Dan zunächst Gruppen von Personen, d. h. Rollen-Komplexe, die auf Grund ähnlicher Tätigkeiten in die gleiche Kategorie gehören; diesen Begriff nennen die Dan *plō*, Dorf. Für die Dan gibt es:

<i>blüö mā</i> ,	die Pflanzer	<i>blü kə mā</i> ,	die Jäger
<i>šlā kə mā</i> ,	die Handwerker	<i>gluo mā</i> ,	die Krieger

Zu diesen Personengruppen gehören noch weitere ähnliche Gruppen von Menschen mit einander ähnlichen Verhaltensweisen, die jedoch nicht wirtschaftlich determiniert sind — so z. B. die *gū gbe pə mā*, Personen, die mit zauberischen Mitteln wirken, wie die Ringkämpfer, Trommler und Tänzer; weiterhin gibt es die Gruppe der zo, geistigen Meister, der Beschneider, Schmiede und Hexenfänger. Erwähnt seien als letztes Beispiel noch die *uon do mā*, die Ereigniswissenden, die Geschichtenerzähler.

Jede dieser Personengruppen bildet ein *plö*, Dorf, das in einzelne Segmente *ko*, Häuser, die eigentlichen Berufe aufgeteilt werden kann. So stellen die Handwerker als „Dorf“ die „Häuser“ der Schmiede, Weber, Holzbildhauer, Töpferinnen usw. dar.

IV. DIE ROLLE DES OBERHAUPTES

Unter dieser Überschrift fassen wir eine Rolle zusammen, die für die Dan zwei Aspekte vereinigt. Ein Oberhaupt ist *lan*, Ältester, und *bou mä*, ‚Wohlstand Person‘, reicher Mann¹. Es handelt sich bei beiden Bezeichnungen um den gleichen Rollenträger, da der Älteste der Gruppe deren Besitz verwaltet. Die sozialen Verhaltensweisen eines solchen Oberhauptes können allerdings verschieden sein. Ein *bou mä*, reicher Mann, ist stets ein *lan*, Clan-Oberhaupt, kann im Speziellen außerdem *lan wa*, Sippen-Oberhaupt, *plö lan*, Dorf-Ältester² oder *sä dän*, Gebiet-Besitzer³, sein.

Angeredet werden Oberhäupter als *bou mä*, wohlhabender Mann bzw. als *gō glō*, alter Mann. Verwandte nennen ihr Oberhaupt *n dā wa*, mein großer Vater.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Oberhauptes

Die Begriffe und die Schilderungen von Informanten zeigen, daß in der Regel Männer Sippen und Clanen⁴ vorstehen⁵.

Jedoch gibt es einen Ausdruck, *de wa*, große Mutter, der auf bedeutende Frauen angewendet zu werden pflegt. Solche Frauen können unter bestimmten Bedingungen auch zum Oberhaupt eines Clanes werden (Balo: 2,1). Ich habe hierfür zwei Beispiele erfahren. Es handelt sich hierbei — das sei betont — um Ausnahme-Erscheinungen, die jedoch in der Sozialordnung der Dan eingeplant zu sein scheinen⁶.

¹ Vgl. FISCHER, 1964: 233.

² Ein *plö lan*, Dorf-Ältester, leitet religiöse Feste, die das ganze Dorf betreffen.

³ Vgl. S. 295 f.

⁴ Die Unterscheidung zwischen einem großen Clan und einer Sippe wird intentional nicht durchgeführt.

⁵ So z. B. die Sippenoberhäupter der Dea-no und Da-no, Dea und Gban, die Clanoberhäupter Mümi, Gblo usw.

⁶ Wie weit dies eine Übergangsphase von einer „mutterrechtlichen“ zu einer „vaterrechtlichen“ Kultur indizieren mag, bleibe offen, vgl. d'AZEVEDO, 1962, 506.

Hat ein Mann sein eigenes Dorf gegründet und besitzt einen größeren Anhang, so kann es geschehen, daß diese Leute nach seinem Tod als Lokalgruppe auch weiterhin zusammen siedeln, auch wenn sich nicht sofort ein neues männliches Sippen-Oberhaupt herausbildet. In einem solchen Fall wird die Hauptfrau des Verstorbenen vorübergehend zur „Meisterin“ ihrer Kinder und der jüngeren Brüder ihres verstorbenen Gatten. Sie wird „Vater und Mutter von allen Kindern“. Eine solche Frau ist dann Oberhaupt der Verwandtschaftsgruppe, der ihr Mann vorgestanden hatte⁷.

Wohlhabende Clanoberhäupter können sich leisten, ihre Lieblingstöchter nicht in die Ehe zu geben, um sie tagtäglich um sich zu haben. Ist eine solche Frau erwachsen, nennt man sie *ga je wa*, große freie Frau⁸. Nun kann es geschehen, daß eine Freie Frau ihren Liebhabern im Dorf ihres Vaters Kinder gebärt, die der Sippe des Vaters der Freien Frau von nun als eigenständiger Clan angeschlossen werden (Balo: 2,1). Der Clan kann dann nach einem der Liebhaber (bzw. dem leiblichen Vater der Kinder) genannt werden (Zamä: 60,1). Sollte der Liebhaber seine selbständige Frau verlassen (müssen), bleibt sie Oberhaupt ihres Clanes (David Jelu: 5,1). Sie ist dann eine *ga je wa ba sä*, große freie Frau mit Händen, d. h. sie versteht es, die Mittel zu ihrem eigenen Unterhalt zu produzieren.

Das Sippenoberhaupt *lan wa*, großer Ältester, ist in der Regel der älteste Mann der Sippe; aber zum *lan*, Clan-Oberhaupt, wird man erst, wenn der Vater des Clan-Oberhauptes gestorben ist. Sollte dieser lange Zeit als kränkelder Mann dahinsiechen, so übernimmt der nach ihm älteste Mann, häufig jedoch sein ältester Sohn, vertretungsweise dessen Aufgabe.

Trotzdem kann angenommen werden, daß ein Mann erst dann *lan*, Oberhaupt, wird, wenn seine Haare ergraut sind (Duo: 14,3). Ein Oberhaupt soll, so sagt man, ein *gõ zi*, „ein alter Mann, der aber noch jung wirkt“, sein, ein Mann, der noch einige Zeit zu leben hat, bevor er *glõ*, alt, wird und seinen Platz einem jüngeren Mann überläßt.

Daß auch⁹ junge Männer einmal zu Oberhäuptern von Clanen werden, die sich von ihrer Sippe gelöst und selbständig gemacht haben, liegt bei der allgemeinen Sozialstruktur der Dan nahe. Ein Beispiel gibt die Geschichte der Dea-no-Sippe: ihre Vorfahren hatten sich in dem Dorf Løle an der Elfenbeinküste eines Maskenverbrechens schuldig gemacht. Als

⁷ Daß die Frau — als Mutter oder als Hauptfrau — oft Verwalterin des Vermögens (Sädöwa: 40, 3) ist, sei betont.

⁸ Vgl. FISCHER, 1964: 251; U. HIMMELHEBER, 1957: 145.

⁹ Nach einer historischen Erzählung von Bamoe aus der Dea-no-Sippe.

man sie verurteilen wollte, zogen die jungen kriegesischen Männer davon und gründeten nach langem Herumirren in dem dünn besiedelten westlichen Gebiet vorübergehend ein Dorf, um später zusammen mit der Dano-Sippe das Dorf Diaple zu gründen.

Über die Konstitution des idealen Oberhauptes kann festgestellt werden, daß es „von breiter Körperstatur“ sein soll; als charakterliche Fähigkeiten soll es „ruhiges Blut haben“, d. h. darf nicht aufbrausend sein (Meiame: 35,9), es soll „ein verstehendes Herz“ besitzen, d. h. gerechte Urteile fällen können (Balo: 2,5); es soll gut reden können (Balo: 2,5); es soll tapfer sein (Duo, 14,3; Nagasa: 37,10). Schließlich soll es großzügig sich selbst und anderen gegenüber sein; ein Oberhaupt darf vor allem nicht mit seinem Reichtum geizen (Meiame: 35,9; Sane: 43,2; Zo: 61,4).

Mir scheint, daß diesem intentionalen Ideal-Bild eines Oberhauptes tatsächlich der mir bekannte Stammeshäuptling („Clan Chief“) Meiame, das eigentliche Oberhaupt der Dea-no-Sippe aus Njor Diaple, entspricht¹⁰. Meiame ist ein kleiner, untersetzter Mann, der schwerfällig, aber gutmütig wirkt. Er ist frei von doppelzüngiger Diplomatie und hat ein realistisches Weltbild (Meiame: 35,3; 35,9). Er ist zwar vierschrötig und unkünstlerisch, jedoch an Schmuck interessiert.

Meiame wirkt viel bäuerlicher, verschmitzter und derber als der ihm übergeordnete Großhäuptling („Paramount Chief“) Tuassama in Ban¹¹.

Tuassama ist ein vornehmer Greis, der auch heute noch Gerichtsverhandlungen selbst führt. Meist sitzt Tuassama hierbei ruhig, mit geschlossenen blinden Augen in einem roten Ledersessel. Redet er, so bewegt er nur wenig den Kopf, spricht mit lauter, aber weicher Stimme, die in ihrer Stärke nur wenig schwankt. Tuassama hat ausdrucksvolle Hände mit langen, schlanken Fingern, die sich, während er spricht, langsam einzeln auf und ab bewegen.

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Oberhauptes

a) Das Oberhaupt einer echten Verwandtengruppe (Clan)

Das Oberhaupt einer „echten Verwandtengruppe“, eines Clans, kontrolliert ihre Wirtschaft und regelt ihr Zusammenleben. Es produziert mit seinen jüngeren Brüdern (soweit diese bei ihm wohnen), seinen Kindern und den angeheirateten Frauen die zum Unterhalt notwendigen Nahrungsmittel und die meisten Gerätschaften, wie Werkzeuge und Hausrat.

¹⁰ Vgl. U. HIMMELHEBER, 1957: 181 (Clanhäuptling Mamué) und HIMMELHEBER, 1958: 129 (Clanhäuptling Miamé).

¹¹ Vgl. Interview (Tuassama: 68, 1—3).

α) Kontrolle der Wirtschaft

Das Oberhaupt achtet, daß genügend Pflanzungsland gerodet und bepflanzt wird (Gögö: 21,2), daß die Frauen fischen, die Männer jagen und in den Mußestunden flechten oder dergleichen Nützliches unternehmen. Die Ergebnisse solcher Gruppentätigkeiten stehen ihm zu. Das Oberhaupt hat ein Recht auf Wildpret, das ein Mann seiner Gruppe geschossen hat (Gögö: 21,4), hat ein Recht auf den Gewinn, den einer seiner Brüder aus einer handwerklichen Tätigkeit gezogen hat. Somit ist dieser Mann der einzige Eigentümer von Wohlstand, denn er erhält alles, was produziert wird und übernimmt weitgehend alles, was das vorige Oberhaupt hinterlassen hat. Ein Clan-Mitglied besitzt meist nur seine Kleider und sein persönliches Werkzeug (Gögö: 21,3).

Ein Clan-Oberhaupt soll selbst nicht aktiv arbeiten. Dies drückt sich in der Tatsache aus, daß es das Dorf nicht verlassen soll (Njazi: 38,2).

Bei der Verteilung von Arbeit handelt das Clan-Oberhaupt in Einverständnis mit seiner Hauptfrau. Diese bestimmt alles, was mit häuslichen Tätigkeiten zusammenhängt, während das Oberhaupt achtet, daß sich die Clanmitglieder gleichmäßig in die anfallende Arbeit (Trägerdienste, Roden, Jagd usw.) teilen.

Unter der Aufsicht eines Oberhauptes kann ein Clan zu Überschüssen von Wertträgern gelangen (Lolemā: 32,1), die das Oberhaupt nach seinem Ermessen in *tin*, Ruhm, oder in *bou*, Wohlstand, umwandeln kann. Weniger begüterte Clan-Oberhäupter verwenden ihr Besitztum, um damit Frauen zu erwerben, die bei der Arbeit helfen¹².

Hierbei erwirbt das Oberhaupt alle Frauen, indem es von seinem Wohlstand den Brautpreis bezahlt¹³. Deshalb gehören ihm alle Frauen. Dies darf nun nicht so verstanden werden, daß allein das Oberhaupt die Frauen auswählt und sie dann nur ihm zur Verfügung stehen. Im Gegenteil, es kann vorkommen, daß ein Oberhaupt für ein bestimmtes Mitglied seines Clanes eine Frau erwirbt (Sokbua: 46,1), oder daß die jüngeren Verwandten bei der Wahl eines Mädchens um Rat bzw. um ihr Einverständnis gefragt werden. Ein Clan-Mitglied kann sogar seinem Oberhaupt ein bestimmtes Mädchen als zu erwerbende Frau vorschlagen (Bā: 1,3; Gögö: 21,6; Sane: 43,2; Tame: 50,8). Allerdings bleibt dem Oberhaupt das Recht, den Vorschlag eines Verwandten abzulehnen; hierbei kann es entweder die Erwählte schlecht machen und ihr so ständig die Anwesen-

¹² Diese Aufgabe kann ein ganzes Leben erfüllen — vgl. U. HIMMELHEBER, 1957: 92.

¹³ Eine Ausnahme-Erscheinung mag in handwerklich ausgerichteten Clanen auftreten, wenn der junge Mann z. B. als Schmied selbständig arbeitet.

heit im Clan verdrießen (Gōgō: 21,4) oder das Clan-Mitglied wird so behandelt, daß es lieber auf die Frau verzichtet, als weiterhin in Spannungen mit seinem Oberhaupt zu leben (Zamä: 60,1).

Das Clan-Oberhaupt hat das Recht, mit *der* Frau zusammenzusein, mit der es will. Deshalb kann es geschehen, daß es auch von diesem Recht Gebrauch macht und eine durch ein Ereignis, wie den Tod eines Verwandten, frei gewordene Frau einem jüngeren Mann seines Clanes abnimmt (Zamä: 60,1). Zwar stehen dem Oberhaupt¹⁴ alle Frauen zur Verfügung, praktisch aber beschränkt es sich auf einige, die nur es dann besitzt, und überläßt die anderen Frauen ständig seinen jüngeren Verwandten (Duo: 12,3). Da das Oberhaupt an diesen Frauen manchmal eben doch nicht nur theoretischer Mitbesitzer bleibt, kann dies leicht zu Zerwürfnissen und Spannungen führen (Sokbua: 46,1). In der Regel werden die jungen Männer recht kurz gehalten. Sie schlafen gemeinsam in einem Jungmänner-Haus, dem *nä gō nu wuə kə*, ‚Kind männlich Schlafen Haus‘. Es erhält von ihren Oberhäuptern oft nur eine Gruppe von vier (miteinander verwandten) Burschen ein Mädchen zum Beischlaf (Gbäädä: 18,1), während die älteren Clan-Mitglieder die anderen in den Clan eingehirateten Frauen besitzen (Balo: 2,1).

Eine feste Zuordnung der Frauen zu einzelnen Mitgliedern ist jedoch (vor allem in wohlhabenden) Clanen ausgeprägt. Es gibt hierbei besondere Bestimmungen: Ein Mann muß auf seine Frau verzichten, wenn ihr gemeinsames Kind erwachsen ist und ein eigenes Kind gezeugt hat¹⁵. — Ein Oberhaupt überträgt zu seinen Lebzeiten seine Lieblingsfrau (von der es schon Kinder hat) seinem Lieblingssohn und läßt dieses Paar von nun an zusammenleben (Gate: 27,1; Mamblin: 33,1).

Das Clan-Oberhaupt besitzt die Frauen und kann diese auch außerhalb seines Clanes (in der Lokalgruppe wie in andere Lokalgruppen) weitergeben¹⁶, genau wie es über seine Wertträger frei verfügen kann (Duo: 15,1; Kadō: 28,1). Aber nicht nur über das Leben der eingekauften Frauen verfügt es, sondern auch über das seiner Blutsverwandten. So kann es einen Sohn zeitweilig gleich einem Pfand einem anderen Clan-Oberhaupt übergeben, um ihn später wieder auszulösen. Dieser in fremden Dienst gezwungene Sohn nimmt da die Stellung eines Sklaven ein (Sokbua: 46,1).

¹⁴ Vgl. FISCHER, 1964: 247 ff.

¹⁵ Vgl. FISCHER, 1964: 248.

¹⁶ Vgl. U. HIMMELHEBER, 1957: 137 (Eine Frau erzählt:): „Nach ein paar Jahren bezahlte A seine Schuld an B, B an C, C an D und so kehrte ich zu A zurück.“ — Eine andere Frau erzählt, daß sie weitergegeben worden sei, weil sie einem Mann zu fleißig geschienen habe, ein andermal, weil ihr Mann Geld benötigt habe (97). — „Nun ist es Sitte, wenn man eine Frau zurückgibt, daß man ihr ein neues Tuch für eine Lapa ... schenkt“ (101).

Jedoch besteht zwischen einem solchen Pfand-Sklaven¹⁷ und einem gewöhnlichen Sklaven ein merklicher Unterschied: im ersten Fall sorgen seine Verwandten um ihn (Sokbua: 46,1), während sie im anderen Fall nicht von seinem Verbleib wissen (wollen), und dieser Sklave deshalb seinem Herrn völlig ausgeliefert ist (Kadö: 28,3).

Desgleichen steht dem Oberhaupt zu, die Zeit der Beschneidung für seine Söhne und jüngeren Geschwister festzulegen (Gögö: 21,2). Dies ist insofern von Bedeutung, als seine Verwandten durch dieses Ereignis volle Männer werden und von nun an einen Anspruch auf eine Frau erheben können (David Jelu: 5,3). Deshalb zögern viele Väter diesen Augenblick hinaus (Gögö: 21,2); es heißt aber als Redeweise: „Wenn ein Sohn alt genug ist, soll ein Vater nichts dagegen haben, daß er ein Mann wird.“ (Tua: 54,3.)

Allgemein läßt sich sagen, daß die Oberhäupter gerne Söhne haben¹⁸. Dies zeigt z. B. der Name *Jakəsə*, ‚es ist besser getan‘, den Gblo seinem dritten Kind (dem zweiten Sohn) gegeben hat, um seiner Freude Ausdruck zu verleihen, daß er nun wieder einen Sohn erhalten habe. Diesmal hat es seine Frau besser als das vorige Mal (bei der Geburt eines Mädchens) gemacht¹⁹. Der Wunsch nach möglichst vielen Söhnen, mit denen man viel Pflanzungsland roden kann (Gbäädä: 18,4), entspringt der Einsicht, daß man es nur durch Zusammenarbeit zu Wohlstand bringen kann, weil eine Person nie in der Lage ist, so viel zu produzieren, daß der Überschuß zu Festen und Geschenken verwendet werden kann (Lolemā: 32,1). Deshalb wünschen alle Oberhäupter, eine große Siedlung zu haben (Sane: 43,2). Um das Fehlen von Söhnen auszugleichen, gibt es die Institution der *ga je wa*, großen freien Frau; solche attraktive Töchter binden fremde Männer an sich, verbleiben aber mit diesen im Bezirk des väterlichen Clanes. — Viele Männer sind auch zum Beginn eines Krieges, wie auch zur Verteidigung eines Anwesens von großer Bedeutung (Kapura: 29,1).

ß) Regelung des Zusammenlebens

Das Oberhaupt muß Recht sprechen und Streit schlichten (Balo: 2,5), da es sonst zum Bruch bzw. zum Auszug einzelner Clan-Mitglieder führen würde (Balo: 2,5). Zunächst muß das Clan-Oberhaupt sich stets so verhalten, daß es respektiert wird, d. h. daß alle Mitglieder seiner Ver-

¹⁷ Vgl. DONNER, 1939: 251.

¹⁸ Dies scheint bei den Kran anders zu sein; hier sind Töchter mehr gewünscht als Söhne — nach U. HIMMELHEBER, 1957: 104.

¹⁹ Interpretation von George W. Tabmen.

wandtengruppe ihn als Richter anerkennen (Toma: 67,1). Dazu muß es sich stets würdig, nicht aufbrausend und vornehm-zurückhaltend benehmen (Meiame: 35,9). Es muß vermeiden, daß die Clan-Mitglieder je mit ihm selbst streiten, sondern mit allen seinen Entscheidungen zufrieden sind. Ein geschicktes Clan-Oberhaupt verwendet deshalb nie Zwang, bei dem stets ein gärendes Mißbehagen übrigbleibt, sondern versucht, einen Schuldigen zur Einsicht zu bringen, indem es ihn von dem Rechten zu überzeugen versucht und begütigend auf ihn einspricht (Balo: 2,5).

Gegen ein Clan-Oberhaupt können die eigenen Verwandten nicht aufbegehren (Si: 45,6). Nur wenn das Wohl des ganzen Dorfes betroffen ist, können die Dorfältesten gegen ein Clan-Oberhaupt einschreiten (Tame: 50,17).

Das Clan-Oberhaupt hat aber auch das Recht, seine Verwandten und seine Frauen für innerfamiliär verübte Untaten zu strafen (Zamä, 60,1; Toma: 67,1), indem der zu Bestrafende in einen Block gespannt und geschlagen (Toma: 67,1) oder indem er mit Pfeffer an empfindlichen Körperteilen eingerieben wird²⁰. Die höchste Strafe ist, als Sklave verkauft zu werden, da dies möglicherweise den Tod bedeutet²¹. Aber das Clan-Oberhaupt kann auch einer Person ihre Vorrechte entziehen, ihr z. B. die Frauen wegnehmen und alle anderen Oberhäupter vor dem Übeltäter warnen (Toma: 67,1).

Belohnen kann ein Clan-Oberhaupt, indem es eine Person seinen anderen Verwandten vorzieht und ihr spezielle Vorrechte gewährt. Es gibt einige besondere Rollen, die dies als Institution zeigen:

Töchter können, wenn sie die Lieblingstöchter eines Clan-Oberhauptes sind, zu einer *ga je wa*, großen Freien Frau, erhoben werden und müssen das Dorf ihres Clanes von nun an nicht verlassen, sondern bleiben freie Frauen, die sich Liebhaber halten können (Gate: 27,1).

Frauen können zu Lieblingsfrauen, *do dän*, 'Liebe Meisterin', ernannt werden und dürfen dann bei Festen z. B. mit der Hauptfrau zusammen neben dem Clan-Oberhaupt auftreten (Duo: 15,6), eine eigene Hütte bewohnen und werden durch Nahrungsgeschenke durch das Clan-Oberhaupt verwöhnt.

Dem Liebling unter seinen jüngeren Geschwistern wird das Clan-Oberhaupt gestatten, ein eigenes Haus zu bewohnen und mit einer Frau ständig zusammenzuleben.

Unter den Söhnen hat der älteste Sohn eine besondere Stellung, weil er dem Oberhaupt am meisten geholfen und somit von Kind auf viel gelernt hat (Si: 45,6). Außerdem hat ein Oberhaupt meist noch seinen *do*

²⁰ Nach DONNER, 1939: 75 f.

²¹ Vgl. S. 274.

kanā, Lieblingssohn (der sein Erstgeborener sein kann), der meist schon zu Lebzeiten des Oberhauptes ebenfalls einen eigenen Hausstand innerhalb des Clan-Wohnbezirkes besitzen darf (Gate: 27,3). Ein wichtiger Vorteil besteht für diesen Lieblingssohn in der Tatsache, daß er das Clan-Oberhaupt auch bei Frauenkäufen begleiten darf; er weiß somit über die Geschäfte seines Vaters Bescheid und kann später, nach dem Tod des Clan-Oberhauptes, zu den Eltern der Frauen gehen und, wenn sein Clan zerfällt, selbst für die Frauen den Brautpreis weiterbezahlen. Er hat durch diese Tat Anrecht²² auf diese Frauen seines verstorbenen Vaters.

Nicht zu vergessen ist aber, daß ein Clan-Oberhaupt mit Kleinigkeiten einen seiner Verwandten im täglichen Verhalten benachteiligen kann (David Jelu: 5,3) — oder aber ihn bevorzugt, indem er ihm z. B. die Erlaubnis gibt, sich schon als Kind einen „guten Namen“ zu machen, ihm erlaubt, seine Freunde zum Essen in den Clan einzuladen (Duo: 12,1), oder ihn stets gut kleidet (Duo: 12,1). Vor allem bei der Verteilung von Arbeit kann ein Clan-Oberhaupt den einzelnen „leiden“ lassen (Nagasa: 37,9; Gōgō: 21,5).

Den Strafen seines Clan-Oberhauptes kann eine Person kaum entgehen — sie hat nur die Möglichkeit, sich an einen anderen Ältesten des Dorfes zu wenden, und diesen anzuflehen, für ihn zu bitten. Eine wichtige Tatsache ist nämlich, daß ein Clan-Mitglied praktisch seinem Oberhaupt nicht entfliehen kann: Durch die ständigen Kriege bzw. die Kriegsbereitschaft läuft eine Person Gefahr, sofort gefangen und verkauft zu werden, wenn sie versucht, dem Herrschaftsbereich ihres Oberhauptes zu entweichen. Desgleichen kann ein Oberhaupt einem anderen mit Krieg drohen, falls es den entlaufenen Schuldigen nicht ausliefert (Toma: 67,1).

Hier kann das Streben jedes einzelnen nach *tin*, Ruhm, funktional betrachtet werden; sobald eine Person bekannt ist und etwas Wertvolles zu produzieren fähig ist, wird sie weniger leicht strafbar, d. h. ist ihrem Oberhaupt weniger ausgeliefert: Eine Person, die einem Clan-Oberhaupt nützlich ist, weil sie etwas leistet, wird von diesem weniger gerne entbehrt. Läuft sie davon, so kann sie sicher sein, daß ihr Oberhaupt versuchen wird, sie zurückzuholen. Je nach ihrer Bedeutung wird sie aber auch ein fremdes Oberhaupt von ihrem Wert überzeugen und dieses überreden, für sie einzustehen. Ein Clan-Oberhaupt wird gerne einen Fremden in seinen Clan aufnehmen, wenn ihm dieser als Krieger, Handwerker

²² Im Prinzip erbt der älteste Sohn alle Frauen des Vaters, jedoch sollen die jüngeren Söhne des Verstorbenen die *di nā*, kleine Frau, ihrer Mutter erhalten. Jedoch liegt diese Regelung im persönlichen Ermessen des ältesten Sohnes, die der Lieblingssohn nur beeinflussen kann.

oder Roder nützlich ist. — Andernfalls kann es geschehen, daß er den Flüchtling ausliefert oder als einen Kriegsgefangenen betrachtet und als Sklaven behandelt²³.

b) Das Oberhaupt einer komplexen Lokalgruppe (Sippe oder Dorf)

Das Oberhaupt einer „unechten Verwandtschaftsgruppe“, einer Sippe oder einer Lokalgruppe, d. h. eines Dorfes, muß das Zusammenleben dieser Gruppen regeln und diese den Fremden gegenüber repräsentieren (Sokbua: 46,3). Es verfolgt hierbei zwei Ziele: Das Oberhaupt ist bestrebt, möglichst viele Menschen an sich zu ziehen und zusammenzuhalten, weil diese sich gegenseitig stützen und bereichern. Sein persönliches Ziel bleibt aber, möglichst wohlhabend und berühmt zu werden.

Um das Verhalten eines Sippen-Oberhauptes zu verstehen, muß man die allgemeine Lebenssituation der Dan bedenken. Da die Dan in einzelne Lokalgruppen zersplittert sind und es keine übergeordnete Instanz gibt, die die Kräfte gegen die asozialen Bewegungen zusammenhält und aufbringt, brechen ständig kriegerische²⁴ bzw. räuberische Unruhen aus (Tame: 50,14). Diese können als Rachefeldzug gegen ein bestimmtes Dorf gerichtet sein. Häufig sind es aber nur Überfälle, die die Langeweile oder der Unmut eines Kriegers ausgelöst hat. Kaum eine Ernte kann sicher eingebracht werden, ständig muß man gegen Überfälle streunender Krieger-Horden gewappnet sein (Kadö: 28,2). — Ein wohlhabendes Oberhaupt fühlt sich deshalb kriegerischen Bedrohungen ausgesetzt (Duo: 14,2), es fürchtet, überfallen, des Lohnes seiner wirtschaftlichen Tätigkeit beraubt und seines Wohlstandes enteignet zu werden. Aus diesem Grund muß ein Oberhaupt sich so gut wie möglich zu verteidigen trachten; es benötigt hierzu vor allem viele Männer (Kapula: 29,1). Jedes Oberhaupt ist deshalb bestrebt, seine Lokalgruppe (Dorf) zu vergrößern und ist ständig auf der Suche nach Verteidigern.

Soviel sei vorausgeschickt, damit das Verhalten des Oberhauptes verständlich wird; nur so erklärt sich auch, wenn es als Clan-Oberhaupt seine jüngeren Verwandten nicht zu hart zur Arbeit antreibt, ihnen häufig Feste feiert und sie reichlich mit Frauen versieht, d. h. großzügig mit seinem Wohlstand verfährt (Meiame: 35,3).

Das Oberhaupt muß ständig fürchten, seine Beschützer und damit all seinen Wohlstand zu verlieren.

²³ Geschichten, die dies belegen, werden später vorgelegt. Erzähler ist u. a. Bamoe aus der Dea-no-Sippe in Njor Diaple.

²⁴ Vgl. DONNER, 1939: 75, 210. — Als Frau Donner 1936 am Nuon-Fluß war, herrschte dort Krieg!

Meist ist die Zahl der verwandten Männer, die als Clan zusammenleben, jedoch klein, da durch Kriege, Unfälle und Krankheit eine Verwandtengruppe ständig dezimiert wird. Weiterhin tendiert jede Verwandtengruppe auseinanderzufallen, weil ein Sohn im Haushalt seines Vaters stets eine untergeordnete Stellung einnimmt (Duo: 12,9; Jakassa: 26,3); er wird versuchen, selbständig zu werden. Ein junger, selbstbewußter Mann lebt nämlich manchmal besser als Nicht-Verwandter in einem Sippen-Verband außerhalb seines Clan-Dorfes. Er kann versuchen, selbständig ein Dorf zu gründen²⁵, oder aber er schließt sich einem fremden Oberhaupt an. Auch herrscht unter etwa gleichaltrigen Clan-Mitgliedern oft ein erbitterter Streit um die Führerschaft, so daß sich manche diesem zu entziehen versuchen, indem sie auswandern (David Jelu: 5,3).

Ein Sippen-Oberhaupt ist deshalb ständig bemüht, solche selbstbewußten Männer an sich zu ziehen bzw. Clane, die schwach sind und sich nur mühsam als selbständige Einheit halten, in seine Sippe aufzunehmen (Duo: 12,6; Sane: 43,2). Es kann sie aber auch unter Drohungen zwingen, sich unter seine Führung zu stellen (Gbäädä: 18,4).

Die in ein fremdes Dorf gezogenen Männer lassen sich in drei Kategorien gliedern:

1. Ein junger Mann zieht zu einem fremden Oberhaupt und bittet diesen um eine seiner Frauen, für die er aber keinen Brautpreis zahlen kann. Er geht eine Art „Dienstste“ ein: seine Arbeitsleistung gehört dem Oberhaupt, dem eigentlichen Besitzer der Frau; desgleichen kann dieses über die Kinder, die dieser Gemeinschaft entstammen, Anspruch erheben. Der junge Mann ist auf Zeit ein untergebener Lehnsmann, ein *to nä de ba gō*, ‚bleiben Kind Frau mit Mann‘²⁶ (Sane: 43,2).

2. Ein junger Mann erhält für eine besondere Leistung eine Tochter des fremden Oberhauptes zur Frau; er bezahlt für sie keinen Brautpreis, muß aber in der Lokalgruppe des Oberhauptes wohnen. Er wird diesem sein Leben lang verpflichtet bleiben, auch wenn er einen selbständigen Clan bildet. Er ist ein *jə ke*, ‚sitzen Haushalt‘, ein Lehnsmann des Oberhauptes (Zō: 61,3).

3. Ein mäßig wohlhabendes Clan-Oberhaupt zieht zu einem mächtigen fremden Sippen-Oberhaupt, um in dessen Schutz zu siedeln. Er bringt dem Oberhaupt ein Geschenk — z. B. eine Schwester als Frau — und erwirbt sich so das Recht, als unabhängiger *lan*, Ältester, einen eigenen Clan zu leiten, der dem Sippenverband des Oberhauptes angegliedert wird

²⁵ Dies geschieht vor allem, um berühmt zu werden (Gonti: 24, 3) — vgl. auch Häuptling Uanti aus Demple bei HIMMELHEBER, 1958: 62.

²⁶ Vgl. FISCHER, 1964: 254.

(Gögö: 22,1; Tame: 50,13). Dieser Clan ist frei, er kann jederzeit in seine Ausgangssippe zurückkehren (Tame: 50,13). Eine richtige Übernahme in die Wahl-Sippe findet nur statt, wenn die Ausgangssippe durch eine Abstandszahlung in Form eines Festes sich mit dem Verlust ihres Clanes zufriedenstellen läßt (Bä: 1,3; Gbäädä: 18,1).

Damit solche junge Männer zu einem Oberhaupt kommen und bei ihm bleiben, muß das Oberhaupt bestrebt sein, *tin*, Ruhm, zu entwickeln, d. h. es muß für seinen Wohlstand und für seine Großzügigkeit berühmt sein (Sane, 43,2).

Zu solchem Ruhm bringt es ein Sippen- bzw. Dorf-Oberhaupt, indem es seinen Wohlstand (d. h. seine Wertträger) allen Leuten vor Augen führt. Dies geschieht vor allem in den Festen oder, wenn ein Besucher zu Gast ist, in üppigen Mählern und in prunkvollen Auftritten.

Hierzu benötigt das Oberhaupt eine große Menge von Wertgegenständen²⁷, die es vorzeigen kann, durch die es seiner Umwelt versichert, daß er wohlhabend ist (Duo: 14,7). Ein wohlhabender Mann ist aber ein Garant für Sicherheit (Gögö: 22,1), ihm gibt man gerne seine Tochter zur Frau (Zö: 71,1).

Weiterhin muß ein Oberhaupt ständig Anlässe schaffen, daß man es lobend erwähnt; dies geschieht vor allem durch aufwendige Feste und durch Geschenke. Es zeigt allen Gästen an, daß in seiner Gruppe kein Mangel an Nahrungsmitteln und Fleisch (Vieh) besteht.

Wertgegenstände und Nahrungsmittel sind notwendig, um fremde Leute anzuziehen. Um sie zu binden, benötigt das Oberhaupt aber Frauen und Töchter, die es den Zuziehenden zur Verfügung stellen kann. Ähnlich wie mit Frauen, die es seinen Anhängern geben kann, verfährt das Oberhaupt auch mit Kühen, die es verleiht. Von den Nachkommen überläßt es dem Borgenden jedes dritte Kalb (Meiame: 35,10). — Durch diese Verhaltensweise zwingt es vor allem ärmere, aber mißgünstig eingestellte Leute an sich (Meiame: 35,10).

Ein Oberhaupt muß sich deshalb bemühen, stets alle drei Arten von Wertträgern (Wertgegenstände, Nahrungsmittel und Frauen) gleichmäßig zu besitzen, d. h. sie auch ebenmäßig, einander proportional zu steigern. Es wird bestrebt sein, z. B. überschüssige Wertgegenstände in fehlende Frauen umzutauschen, damit er seiner Siedlungs-Politik nachkommen kann. Für diesen Tausch gibt es bestimmte, festgelegte Formen²⁸. Das richtige Überblicken der Situation, das richtige Kalkulieren und die Beschaffung der momentan notwendigen Wertträger ist die wichtigste Beschäftigung des Sippen-Oberhauptes.

²⁷ Vgl. S. 276.

²⁸ Vgl. S. 296 f.

Außer durch Tausch kann das Oberhaupt seinen Wohlstand auch innerhalb der Lokalgruppe mehren, indem es z. B. seine Gruppe zur Erstellung von Nahrungsüberschüssen anleitet, beachtet, daß das Vieh zur Deckung gebracht wird oder daß die Frauen nicht dann weitergegeben werden, wenn sie gerade schwanger sind. Ein Oberhaupt muß aber auch acht geben, daß ihm schönes Gerät als Wertgegenstände hergestellt wird. Das Oberhaupt kann hierzu einen geschickten Handwerker einladen, ihn beschenken und für sich arbeiten lassen (Gbäa: 17,10). Es fährt jedoch weit besser, wenn es einen kunstsinnigen Mann dauernd an sich bindet.

Deshalb hat ein Oberhaupt Interesse, daß Handwerker in seine Gruppe ziehen bzw. mit ihr leben.

α) Das Oberhaupt und Handwerker

Damit Handwerker arbeiten können, benötigen sie Werkstoffe, Zeit, Schutz und Ruhe.

Viele Handwerke sind überall durchführbar, weil das benötigte Arbeitsmaterial überall vorhanden ist — so z. B. die Töpferei, das Flechten von Körben, das Schlingen von Netzen und das Holzschnitzen. Andere Handwerke sind jedoch nur möglich, wenn das Rohmaterial eingeführt wird — so das Gießen von Kupferlegierungen, das Schwarzschnieden und das Weben.

Der Tauschhandel, durch den die Rohstoffe von den Nachbarvölkern zu den Dan eingeschleust werden, liegt ganz in den Händen der großen Oberhäupter²⁹. Diese bringen die wertvollen Rohstoffe in die Dörfer. Als Beispiel mag der Gelbguß angeführt werden. Durch Tauschen bzw. durch den Tauschhandel werden runde unverzierte Gelbgußringe aus dem Norden importiert; aus dem Süden stammen die großen Messingkessel, die ebenfalls als Rohstoffe verwendet werden können. In den Besitz dieser Geräte kommen die Oberhäupter; da der Wert eines Wertgegenstandes nicht nur von dem Materialwert abhängig ist, sondern auch von einem ästhetischen Qualitäts-Kriterium bestimmt wird, übergibt ein Oberhaupt seinem Gießer das Werkmaterial zur Verschönerung, d. h. zur Wertsteigerung (Gbäädä: 18,4). — Wenn ein Oberhaupt für eine Kuh einfache Gelbgußringe oder Messingkessel eingetauscht hat, so kann sein Gießer hieraus Ketten und Ringe herstellen, die nachher ein Vielfaches wert sind. Vor allem sind neue, unaufgebrochene Ringe wertvoller als die gebrauchten, die z. B. von einem Bein weggebrochen sind (Weinje: 58,1). Ein geschicktes Oberhaupt wird solche alten Ringe eintauschen, durch seinen

²⁹ Vgl. S. 299 f.

Gießern einschmelzen und umformen lassen, um sie dann wieder in den Tauschhandel einzuschleusen.

Je seltener ein Objekt, d. h. auch je kunstvoller ein Gerät oder Gegenstand ist, desto mehr wird es bewundert und bestaunt. Ihm kommt dann auch besondere Beachtung im Tauschhandel zu. Deshalb ist ein Oberhaupt besonders am Zuzug von Gießern, von Schnitzern oder von Webern interessiert. Diesen stellt das Oberhaupt Arbeitsmaterial zur Verfügung, die Handwerker liefern ihm ihre Produkte gegen gute Geschenke (Tame, 1965: 113; Kapula: 29,3; Sã: 40,2).

Den Handwerkern gibt ein Oberhaupt jedoch nicht nur das Arbeitsmaterial (Sã: 40,2), sondern es ermöglicht ihr Schaffen, indem es ihnen Schutz garantiert; denn nur in friedlicher Ruhe können die Handwerker ihrer Arbeit nachgehen. Zumindest große Mengen an Wertträgern können nur produziert werden, wenn der Arbeitsplatz gesichert ist, d. h. wenn das Dorf auch Personen beherbergt, die es wirksam zu schützen verstehen.

ß) Das Oberhaupt und Krieger

Das Oberhaupt muß stets Männer um sich haben, deren Aufgabe ist, ihn, seinen Anhang und seine Schützlinge zu verteidigen (Gonti: 24,3). Damit Krieger in einem Dorf bleiben, muß ihnen ein Oberhaupt häufig Geschenke, Feste und Frauen geben, muß sie mit Privilegien³⁰ ausstatten und für ihre mutwilligen Taten einstehen³¹. Krieger schließen sich dem Oberhaupt an, das am besten für sie sorgt (Gbãa: 17,10).

c) Regelung des Zusammenlebens

Daß die einzelnen heterogenen Gruppen auch zusammenbleiben³², wenn sie mühsam zusammengeführt sind, ist eine weitere Aufgabe des Oberhauptes. Um dies zu erreichen, verhält sich das Sippen-Oberhaupt ähnlich wie in seiner Verwandtschaftsgruppe: es ist freundlich, großzügig und „hilft allen aus den Schwierigkeiten“ (Kadö: 28,5).

Ist das Oberhaupt (durch Erbe) der *sã dän*, ‚Gebiet Besitzer‘, so verteilt es den Boden möglichst so, daß alle zufrieden sind (Tame: 50,16). Es er-

³⁰ Dieses Verhältnis wird ausführlich bei der Schilderung der sozialen Verhaltensweisen eines Kriegers dargestellt, vgl. S. 439 f. Das Gesagte gilt auch für Jäger, vgl. S. 413. ³¹ Ein Beispiel von den östlichen Dan gibt ZEMP, 1964: 382.

³² Die Organisation dieser Gruppen zu einer Art Hofstaat, wie dies bei den nördlichen Dan (Malinke-Einfluß) geschildert ist, läßt sich bei den altentümlichen Njor-Dan nicht finden. Hier gibt es als Helfer des Oberhauptes nur den *sia*, Sprecher oder Sänger des Oberhauptes; desgleichen fehlen *griot*, Malinke-Sänger — vgl. HIMMELHEBER, 1958, 131; ZEMP, 1964: 370 ff.

klärt den Leuten seine Verfügung, es sagt z. B., daß ein Mann, weil er Jäger sei, weit vom Dorf siedeln (Gōgō: 22,1), ein anderer aber als Krieger nah am Dorf seine Felder haben dürfe (Deawo: 65,3).

Der *sā dān*, „Gebiet Besitzer“, gibt auch den Jägern die Erlaubnis, in seinem Gebiet zu jagen (Tame: 50,16).

Ein großes Gleichgewichts-Empfinden³³ macht sich spürbar. So will das Oberhaupt einer Sippe nicht alle Macht auf sich nehmen, sondern gibt Teile seiner Herrschaft lieber an das Oberhaupt einer anderen Sippe, wissend, daß nicht eine Sippe allein zu herrschen versuchen sollte (Tame: 50,16). Ist eine Person in dem Sippenverband zu wohlhabend oder geht es ihr zu gut, so wird sofort jemand³⁴ sorgen, daß sie geschädigt wird: man vergiftet ein Kind oder brennt ein Haus ab (Dua: 66,1).

Läßt sich ein Streit nicht beseitigen, so wandert die beleidigte Gruppe ab. Sie begibt sich zu einem anderen Oberhaupt, das willens ist, sie aufzunehmen (Gbäa: 17,10). Man sagt dann: „Laßt uns fortziehen und an eine Stelle gehen, wo man leben kann.“ Die Gruppe, die auszieht, nimmt Reis und Stecklinge als Pflanzgut mit, ergreift soviel Eigentum wie möglich und wandert aus, um zunächst herumzuirren, lebt vor allem von Jagd, Fischfang und Sammeltätigkeit und legt nur kleine Felder an, bis sie eine Stelle gefunden hat, an der sie siedeln möchte³⁵. — Obwohl ständig einzelne Gruppen sich von ihren Clänen lösen, gibt es Männer, die sagen: „Ich kann mein Dorf nicht verlassen ... denn ich denke noch an die lieben Worte meines Vaters, mit denen er mir erklärte, daß ich hierbleiben solle.“ (Njazi: 38,2.)

d) Wirtschaftliche Beziehungen³⁶ zu anderen Gruppen

Eine Aufgabe des Oberhauptes einer Gruppe ist es, die Überschüsse, die es mit seinen Leuten erzielt, wirtschaftlich sinnvoll anzuwenden, indem es sie in *tin*, Ruhm, oder in *bon*, Wohlstand, umwandelt. Da nun eine Gruppe häufig nur einige bestimmte Wertträger in großem Maß zu produzieren fähig ist³⁷, ihr aber andere abgehen, muß das Oberhaupt versuchen, seine Überschüsse in die fehlenden Wertträger umzuformen. Hierzu kennen die Dan zwei Verfahrensweisen: *kwä*, tauschen, schenken, und

³³ Dieses geht einem ausgeprägten Rechtsempfinden parallel — vgl. SCHWAB, 1949: 414 f. ³⁴ Häufig übernimmt diese Funktion der *gō*, Leoparden-Bund.

³⁵ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 62.

³⁶ Über kriegerische Beziehungen, vgl. S. 439 f.

³⁷ Dies kann durch die Umwelt (vorgefundenes Werkmaterial) wie durch die spezielle Zusammensetzung einer Personengruppe bedingt sein. So gibt es in der Dea-no-Sippe in Njor Diaple z. B. keinen Schnitzer, der besondere Stücke herstellen könnte.

dɔ, tausch-handeln. Sie sagen, daß *dɔ* nur eine spezielle Form von *kwä* sei. Ein *kwä pə*, 'tauschen Gegenstand', wird als „freies Geschenk zum Erinnern“ bezeichnet. Daneben kennt man noch eine *dɔ ku*, die Leihgabe, die in gleicher Form an den Spender zurückerstattet werden muß.

Kwä, tauschen, ist ein zur Institution erhobener Warenaustausch zwischen zwei Freunden (Kapula: 29,3; Zō: 61,6; Dua: 66,1). Die Partner sind fast immer Männer. Sie werden *kwä mi*, 'tauschen Mann', genannt. Sie leben in verschiedenen Dörfern (Tuassama: 68,2); es ist aber auch möglich, daß sich zwei Oberhäupter in einem Dorf auf diese Weise unterstützen (Sane: 43,4; Wej: 59,2). Dies gilt dann „als Zeichen sehr großer Freundschaft“. Wenn zwei Frauen sich als *kwä mä*, 'tauschen Person', zusammentun, so benötigen sie hierzu die Befugnis ihrer Ehegatten oder der Sippen-Oberhäupter (Duo: 15,2).

Kwä mi, Tauschpartner, wählen sich häufig einen gemeinsamen Namen, mit dem sie sich wechselseitig rufen (Duo: 15,2)^{37a}.

Der Tauschvorgang wickelt sich folgendermaßen³⁸ ab:

Man sucht eine Person aus, die die produzierten Überschüsse gerade gebrauchen kann und die sich hierdurch verpflichtet fühlt, später Wertträger als Gegengabe zu liefern, die man selbst verwenden kann. Auf diese Weise streut sich der Besitz einer Person über mehrere Dörfer, so daß das Risiko, seinen Wohlstand bei einem Überfall zu verlieren, kleiner wird.

Als Beispiel³⁹ sei folgender Vorgang angeführt:

Die Njor produzieren die schönsten Matten des liberianischen Hinter-

^{37a} Eine weitere Form institutionalisierter Freundschaft wird bei den Dan *m ba de* genannt (nach einem Manuskript von Hans Himmelheber, 1960). Es handelt sich hierbei um gleichalte Männer, die „des anderen Herz kennen“. Sie haben gemeinsame Kräfte. — Wohnen sie im gleichen Dorf, so müssen sie einander ständig Streiche spielen. Nach außen, der Gesellschaft gegenüber, halten sie aber zusammen. Jeder von ihnen muß „zu des Freundes Lügen stehen“. — Sind sie jung und unvermögend, so können sie zusammen eine Frau haben.

³⁸ Die folgenden Mitteilungen stützen sich auf drei Grundlagen: 1. Manuskript von HANS HIMMELHEBER, 1960, 2. eine Beschreibung durch Sewua aus der Lüa-no-Sippe in Njor Niaple, die er anlässlich des Besuches des Heiligen Haines gegeben hat (1960) und 3. mündliche Mitteilung von GEORGE W. TABMEN, 1960, 1965.

³⁹ Konkrete Beispiele wären: Die *kwä mi*, Tauschpartner Fanaossia in Ban und Tape in Tapita (Tausch: West-Süd); Männer in Maple (Yau-Gebiet) und in Tapita (Tausch: Zentral-Süd); Männer in Lüaple (Njor-Gebiet) und Bietatuo (Gebiet um Ban) (Tausch: Ost-West), Man Deaple (Kample-Gebiet) und Njor Diaple (Tausch: Nord-Süd). — Angaben nach Tuassama: 68,1; Kadō: 28,3 — alle anderen Angaben nach dem Manuskript von HANS HIMMELHEBER, 1960.

landes. Matten fehlen vor allem den südlichen Dan, z. B. den Bu von Niquäale, mit denen die Njor befreundet sind. Ein Oberhaupt aus einem Njor-Dorf begibt sich deshalb auf Besuch in eines der befreundeten Dörfer und schaut sich hierbei nach einem Mann um, der ähnlich wohlhabend ist wie er, und mit dem es sich lohnen würde, eine Tausch-Beziehung aufzunehmen.

Hat er dann einen geeigneten Partner gefunden, so fragt er diesen, ob er sein *kwä mi*, Tauschpartner, werden möchte. Ist die Antwort positiv, so kehrt er in sein Dorf zurück und packt allen Überschuß, den seine Gruppe an Wertträgern produziert hat, zusammen und sendet sie als ein *bou mä to du*, „wohlhabende Person Korb“⁴⁰, als ein Geschenk an seinen *kwä mi*, Tauschpartner. Dieser empfängt die Wertgabe und zeigt sie stolz seinen Leuten, die bewundernd fragen mögen: „Wer hat nur diese schönen Matten hergestellt?“

Nachdem dann eine geraume Zeit verstrichen ist, packt nun der zuvor Beschenkte seinerseits ein *bou mä to du*, Tausch-Paket, zusammen und läßt es seinem Partner zukommen. Er wird versuchen, sich hierbei einen guten Namen zu machen, und möglichst mehr Wertträger senden, als er empfangen hatte. Ein wohlhabender Mann aus Niquäale sendet einem Njor-Mann z. B. Holzschalen, Nahrungsmittel und Flinten, die er zuvor bei ihren Nachbarn den Kran eingehandelt hat (Kapula: 29,3; Sā: 40,10; Zō: 61,1; 61,6).

Als Überbringer solcher Tauschsendungen werden meist die ältesten Söhne eingesetzt (Tuassama: 68,2), die ja später auch die Verpflichtungen ihrer Väter übernehmen. Wenn ein wohlhabender Mann sein Kind *ta mä*, „wandern Person“, nennt, so will er u. a. mit dem Namen (Tame) andeuten, daß das Kind viel für ihn auf Tauschgeschäfte ausziehen muß.

Es kommt vor, daß ein Mann, obwohl er hierdurch seinem Ruf schadet, behauptet, seinen *kwä bo*, Tausch-Verpflichtungen, nachgekommen zu sein, ohne daß der Partner hierüber zufrieden ist. In diesem Fall kann die betreffende Person von den anderen Oberhäuptern seines Dorfes gezwungen werden, einen *kafu*, Schwur, zu leisten, recht gehandelt zu haben.

Zum Schwören füllt man in ein Töpfchen ein Stück Eisen aus einer Schmiede, ein bißchen Salz und etwas Erde, die aus der verlassenen Siedlungsstätte einer verloschenen Sippe stammt. Der beschuldigte Mann legt

⁴⁰ *to du*, Korb gebunden, wäre auch ein Geschenk, das eine Frau ihrer verheirateten Tochter bringt, um einen fälligen Teil des Brautpreises einzuziehen. Es ist dies dann ein von ihr hergestellter Korb voll Reis oder voll anderer Nahrungsmittel, die in den Korb geschnürt sind.

seine Hand auf den *kafu gbo*, Schwur-Topf, und spricht: „Wenn es wahr ist, daß ich gelogen habe (mit der Behauptung, den Tauschkontrakt gewissenhaft erfüllt zu haben), so soll der *kafu* mich töten!“ Der Beschuldigte ißt nun ein wenig Salz-Erde und schlägt sich mit dem Eisen gegen die Stirne.

Man sagt, daß früher viele Männer an einem Meineid gestorben seien. Sie wurden dann (wie Hexer) in *glö wueji*, ‚Leichnam Urin‘, in einem bestimmten Bach begraben⁴¹, damit die zerstörende Kraft des Meineides „nicht auf die folgende Generation überspringen kann“.

Weiterhin statten sich *kwä mi*, Tauschpartner, häufig langdauernde Besuche ab. Sie überlassen dann ihre Gruppe einem Stellvertreter und begeben sich in das Dorf ihres Freundes, um bei diesem zu leben. Dies bildet eine Abwechslung im täglichen Leben⁴². Hier läßt der Besucher den Gastgeber durch Bewunderung einzelner Wertträger wissen, wessen er bedarf und was er gerne erhalten würde.

Eine „spezielle Form“ von *kwä*, tauschen, ist *dɔ*, tauschhandeln, die ebenfalls seit langem geübt wird. Der Warenaustausch wird zwischen einander fremden Personen durchgeführt, die genaue Vorstellungen von den einzutauschenden Wertträgern haben. Es handelt sich somit um einen rein kommerziellen Handel; dieser findet allerdings nicht regelmäßig statt, noch ist er „beruflich organisiert“. Es gibt auch keine Märkte, sondern man bringt in Erfahrung, wer einen bestimmten Wertträger abnimmt und in bestimmte andere Wertträger umtauscht. Es handelt sich hierbei vor allem um den Handel mit Kolanüssen, die von den Dan an Mandingo-Händler gegen Stoffe, Metall und Glasperlen vertauscht werden.

Bei diesem Handel zieht ein Mann mit seinen Traglasten zu den nördlichen Dan oder in das Mandingo-Land, um dort seine Ware in die benötigten Wertträger umzuwandeln. So hat z. B. der Vater von Zō seine Kolanüsse nach dem Norden auf den Markt von Finle getragen und dort gegen Kupferringe und Perlen verhandelt. Diese hat er dann — möglicherweise in veredelter Form — weiter nach dem Süden verhandelt, um von den Kran Flinten zu erwerben (Zō: 61,1). — Ein anderer Mann übernimmt die überschüssigen Gewebe seines Bruders und verkauft sie in Tapita an die südlichen Dan, die zu dieser Zeit noch nicht weben können. Für die Gewebe erhält er Gewehre (Tua: 54,1).

⁴¹ Vgl. S. 273.

⁴² Mündliche Mitteilung von George W. Tabmen. — Daß die Dan gerne und ausdauernd Besuche abstaten, geht aus vielen Lebensberichten hervor.

Die Dan führen somit einen „Wareneinkauf zum Zwecke des Wiederverkaufes mit Gewinn“⁴³ durch; eigentliche Märkte⁴⁴, die in zeitlich wiederkehrenden Abständen und an bestimmten Orten stattfinden, gibt es allerdings bei den westlichen Dan nicht.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Oberhauptes

Seinen Clan-Mitgliedern gegenüber zeichnet sich ein Clan-Oberhaupt vor allem durch seine würdige Erscheinung aus. So muß seine Kleidung immer ein wenig besser sein als die seiner jüngeren Brüder (Jakassa: 26,3) und darf es mehr Schmuck tragen als jene.

Weiterhin verwendet die Hauptfrau für das Clan-Oberhaupt besonders schönes Geschirr. Es bekommt eine eigene Wasserschale zum Händewaschen gereicht⁴⁵, während die Clan-Mitglieder ein gemeinsames Wasergefäß verwenden. Das Oberhaupt hat eine kleine eigene Eßschale, in der man ihm den Reis und die Sauce getrennt serviert. Desgleichen besitzt das Oberhaupt ein Palmweingefäß, das ihm auch bei Reisen nachgetragen wird⁴⁶, wohingegen sich einfache Leute aus einem großen Blatt einen Becher formen. Außerdem sollen ihm die Frauen seines Clanes stets das beste Essen bringen (Göğö: 21,6).

Das Clan-Oberhaupt kann als äußerliches Zeichen seiner Macht auch einen runden, hohlen, mit vielen aufgesetzten Ornamenten verzierten Gelbgußring⁴⁷ am Arm tragen (Njazi: 38,1), der ihn als wichtige und wohlhabende Person ausweist.

Reist ein Clan-Oberhaupt über Land, so läßt es sich von zwei Männern in einem großen Korb⁴⁸ tragen (Gbäa: 17,7).

Seine Häuser sollen besonders groß, schön und sorgfältig gebaut sein. Manchmal sind sie nach seinen Ideen mit Malereien geschmückt. Vor allem soll seine Hütte aber mit Matten ausgelegt sein. Ist das Oberhaupt besonders wohlhabend, so beweist es dies, indem es auf dem Boden mehrschichtig Matten liegen hat und weitere aufgerollt unter dem Dach aufbewahrt (Kapula: 29,2). — Gegenüber von dem Eingang sind zwischen drei Stricken Töpfe aufgestapelt, so daß sie dem Eintretenden sofort sichtbar werden. In großen Körben hängt weiterer Besitz an den Wänden

⁴³ BUCHER, 1919 cit. FRÖHLICH, 1940: 234.

⁴⁴ Vgl. FRÖHLICH, 1940: 239; WESTERMANN, 1921: 36. Die Märkte, die man bei den nördlichen Dan findet, gehen auf Mandingo-Einfluß zurück. Alte Dan (Kwasi: 30,1) wissen, daß es früher keine Märkte gegeben hat.

⁴⁵ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/16 282.

⁴⁶ Vgl. FISCHER, 1963a: 105, Abb. S. 115.

⁴⁷ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/16 453.

⁴⁸ Diese Trage wurde durch Hängematten verdrängt.

Zu feierlichen Anlässen oder wenn ein Gast gemeldet ist, holt das Oberhaupt seine Gelbgußgegenstände, seine Elfenbeinmörser, Pulverhörner usw. hervor und legt sie neben sich auf die Matte. Es betrachtet sie stolz und hört den Gast gerne die Vorzüge seiner Wertgegenstände hervorheben und nach dem geschickten Hersteller fragen⁴⁹.

Vor allem bei den Festen kann ein Oberhaupt seinen Prunk zeigen. Jedoch nicht nur es selbst soll dann reich bekleidet sein, auch seine Frauen und Clan-Mitglieder sollen — ein wenig zurückhaltender stets — ebenfalls geschmückt sein. Schwere Ringe an Beinen und Armen, Gehänge usw. schmücken die Frauen, die Männer tragen Stoffgewänder und Federschmuck (Duo: 15,6; Mamblin: 33,2).

Eine wichtige Eigenheit der Oberhäupter soll noch zur Sprache kommen: da die Oberhäupter der einzelnen Clane möglichst nicht aktiv an der Feldarbeit teilnehmen sollen, sondern im Dorf zusammen sind und das „kulturelle“⁵⁰ Leben ausmachen, sitzen sie viel zusammen bei Palmweingelagen und Unterhaltungen.

Diese Unterhaltungen werden oft in Form philosophischer Streitgespräche geführt, bei denen über ein *zā de gbō zā*, „Fall der Mutter, Fall des Sohnes“, über ein (an sich unlösbares) Rätsel nachgedacht wird.

Es geht zum Beispiel um das Thema: „Was war zuerst, die Henne oder das Ei?“ Es bilden sich dann Gruppen mit Sprechern, die je eine Theorie aufstellen und verfechten. Die Beweise werden durch logisch aneinandergefügte Mythologeme, Erfahrungen und allgemein bekanntes Wissen aufgebaut. — Häufig läßt sich keine Partei von den Argumenten der Gegner überzeugen; nur ein Ordal löst dann den Streit (Gbäa: 17,1).

Außer diesen alltäglichen Ereignissen gibt es noch bestimmte Feste, die das Leben eines Oberhauptes auszeichnen. Das wichtigste ist sein erstes Kuhfest, bei dem eine Person ein *boumä*, wohlhabender Mann, wird und in der Regel auch von seinem gealterten Vater die „Herrschaft über seine jüngeren Geschwister“ übertragen bekommt (Mamblin: 33,2; Tuassama: 68,3). Dieses erste Fest wird ihm zu Ehren gefeiert, der junge *boumä*, wohlhabende Mann, der von jetzt an über den Besitz seines Clanes verfügen kann, wird auch den Schädel der getöteten Kuh erhalten.

In seinem nun folgenden Lebensabschnitt hat er das Recht wie die Pflicht, von Zeit zu Zeit Kuhfeste zu geben. Besondere Stufen oder Altersklassen gibt es für ihn jedoch nicht.

⁴⁹ Mitteilung von George W. Tabmen.

⁵⁰ Das „Dorf-Leben“ wird deshalb als „bildend“ hochgeschätzt. Kinder, die auf den Pflanzungen aufwachsen, gelten als grobschlächting und „kulturlos“ (Zamä: 60,9).

Bei der Beerdigung eines Oberhauptes finden besondere Zeremonien statt. In der Regel wird es im heiligen Hain beerdigt. Zuvor übernehmen seine Nachfolger den Besitz, den es zu Lebzeiten noch nicht seinem Sohn vermacht hat. Dies geschieht auf folgende Weise: Die Leiche wird in der Hütte aufgebahrt, der Erbe schüttelt ihr die Hand und bittet um die Erlaubnis, das Gerät benutzen zu dürfen. Dann verläßt er das Haus durch die Hintertür und betritt es wieder von vorne (Tokba: 51,3).

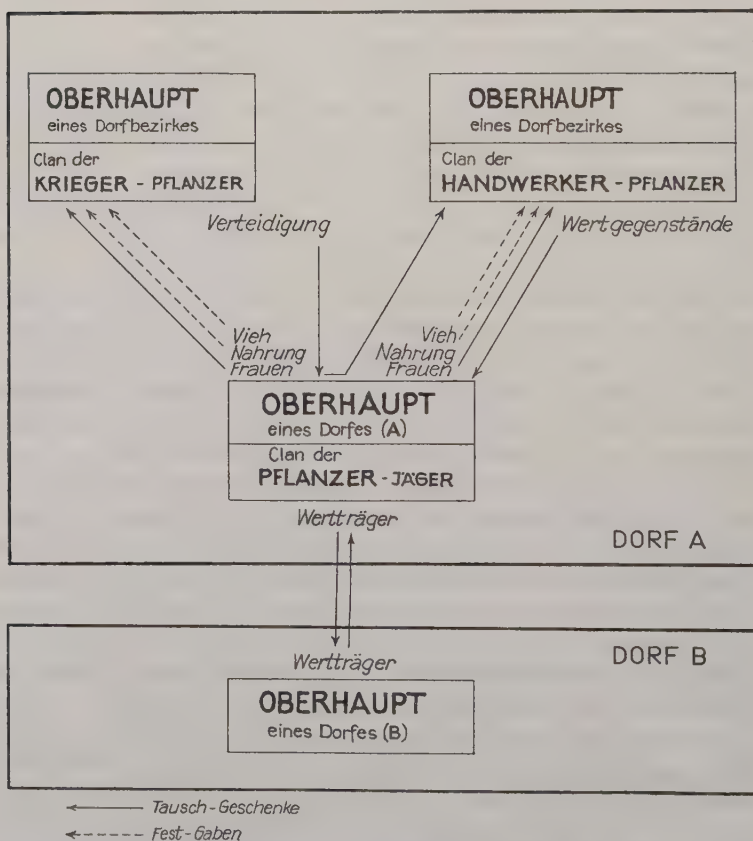


Abb. 3: Das soziale Verhalten des Oberhauptes einer komplexen Gruppe (Dorf oder Sippe) bei den westl. Dan (Funktionsschema)

Häufig läßt das sterbende Clan-Oberhaupt seine Söhne zusammenkommen und überreicht jedem das seine (Gonti: 24,3), oder aber der älteste Sohn wendet sich an die Leiche und verteilt die Güter (Si, 1963b, 204). Es kann jedoch auch geschehen, daß die Nachfolger in einer Art zeremoniellem Wettstreit denjenigen ausfindig machen, der am fähigsten mit dem Gerät des Verstorbenen arbeiten kann (Dialü: 11,4). Einen einheitlichen Bestattungs- bzw. Erbgang gibt es somit nicht.

B) Die Rolle heute

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Oberhauptes

Auch heute sind in Njor Diaple wie in allen Dörfern, die ich sonst aufgesucht habe — mit einer Ausnahme —, alle Oberhäupter bzw. Dorf-Häuptlinge Männer. Jedoch kann heute eine *ga je wa*, große freie Frau, eine Gruppe um sich bilden, die dann von dieser Frau geleitet wird. So kenne ich eine ältere Frau, Mme. Dejakā, die ihre eigene Pflanzung in Meapie, halbwegs zwischen Bole und Njor Diaple, bewirtschaftet. Diese strenge Frau lebt dort das ganze Jahr; sie besitzt kein Haus in Diaple, dem Ort, zu dem sie verwaltungsmäßig gezählt wird. Auf ihrer Pflanzung stehen Häuser, deren Wände mit Lehm verputzt sind. Hier wohnt die alte Frau mit einigen „Nebenfrauen“ — Mädchen, für die die Dame einen „Brautpreis“ bezahlt hat. Es gibt auch einige Männer, die als Liebhaber bei den Frauen leben; Besitzerin aller Frauen ist aber Madame selbst. Ebenso gehören ihr alle Kinder, die auf der Pflanzung geboren werden.

Dies wäre ein Beispiel für ein weibliches Oberhaupt einer Lokalgruppe. Jedoch wird diese Frau von den Leuten in Diaple als eine *qui de*, ziviilierte Frau, angesehen. Sie ist nämlich einige Zeit Bedienerin an der Küste gewesen und spricht leidlich englisch.

Das Alter wie die Konstitution der heutigen *lan*, Ältesten, hat sich kaum verändert; da ihre Funktionen aber häufig von „Vertretern“ ausgeübt werden, sei hier bemerkt, daß letztere in der Regel noch recht junge, rüstige Männer sind (Duo: 14,3).

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Oberhauptes

„Als die *Qui* diese Gegend erreichten, wurde unsere Lebensweise vernichtet und ist seitdem nicht mehr angewendet worden; *ijanga wa*, die neue Art zu leben, hat die alte Art zu leben weggeweht. Unser wahrer Charakter und die Sitten unserer Vorfahren, die wir eigentlich ausüben müßten, sind verschwunden.“ (Jakassa: 26,4.)

a) Die Verwaltung des Hinterlandes durch die liberianische Regierung

Einige Zeit nach der Eroberung der Eingeborenentämme durch die Americo-Liberianer entstand für das Hinterland der Republik Liberia die Verwaltung, die wir heute vorfinden⁵¹.

Jeder liberianische Distrikt („district“) ist eingeteilt in Großhäuptlingstümer („chiefdom“), denen gewählte Großhäuptlinge („paramount chief“) vorstehen. Diese besitzen die höchste Autorität über die Leute ihres Gebietes und sollen diese so weit wie möglich ausüben. „Jedoch wird er einem Distrikt-Kommissar („district commissioner“) zur Verantwortung unterstellt; dieser nämlich muß die Stammeshäuptlinge („tribal officials“) abhalten, gesetzwidrig das Land zu verwalten und die Eingeborenen zu mißbrauchen oder zu unterdrücken.“⁵² Ist ein Großhäuptling einmal gewählt und vom Präsidenten in seinem Amt bestätigt, so regiert er, solange er sein Amt gut verwaltet. Nur der Präsident kann ihm seine Macht nehmen⁵³.

Die Aufgaben eines Großhäuptlings sind repräsentativ, administrativ und richterlich⁵⁴. Repräsentativ bedeutet, daß der Großhäuptling bei den liberianischen Senatswahlen sein Häuptlingstum stimmberechtigt vertritt. Ebenso stellt er bei feierlichen Veranstaltungen das gewählte Oberhaupt seiner Leute dar. Administrativ bedeutet, daß er die Befehle des Innenministeriums — wie Pläne des Straßenbaues und die Eintreibung der Steuern — an die betreffenden unter ihm stehenden Häuptlinge weiterleiten und die Ausführung dieser Befehle überwachen muß⁵⁵. Die jährlichen Einnahmen des Staates (Steuern) muß er dem liberianischen Finanzministerium abliefern. Richterlich bedeutet, daß ein Großhäuptling die oberste Instanz für Fälle ist, die nach den Gesetzen für das Hinterland („tribal laws“) beurteilt werden. Ein von ihm Verurteilter kann allerdings noch Berufung bei dem Distrikt-Kommissar, dem Provinz-Kommissar und dem Innenminister einlegen. In bedeutenden Fällen kann der Präsident um ein Urteil angerufen werden.

Vorläufig wird ein Großhäuptling von der Regierung für seine Arbeit nicht direkt bezahlt. Er hat das Recht, 5 % aller Steuern, die in seinem Häuptlingstum gesammelt worden sind, für sich zu behalten⁵⁶. Weiterhin

⁵¹ Vgl. S. 467 f. Dies geschieht durch die „Laws and administrative Regulations, governing the Hinterland“, herausgegeben in einer verbesserten Ausgabe 1949 durch den derzeitigen Innenminister Hon. S. DAVID COLEMAN und Exc. WILLIAM V. S. TUBMAN. — Diese Gesetze werden im folgenden als „Laws, 1949“ zitiert.

⁵² Laws, 1949: Art. 14 f.

⁵⁴ Nach COLE, 1962: 56 f.

⁵³ Laws, 1949: Art. 21 a—f.

⁵⁵ Nach COLE, 1962: 57.

⁵⁶ Nach COLE, 1962: 57; Laws, 1949: Art. 23a.

müssen die Untertanen seinem Hof in jedem Jahr 400 „hampers“, Korblasten, gereinigten Reises liefern. Ebenso bekommt er von seinem Gerichtshof für jedes Urteil, das er fällt, bestimmte, gesetzlich festgelegte Abgaben als persönliche Einnahmen. Es heißt⁵⁷, daß mancher Großhäuptling ein jährliches Einkommen von rund 8000 Dollar habe, außer den nebenbei verdienten Geldern, den zur Verfügung gestellten Nahrungsmitteln und seinem Erwerb durch die Verwaltung seines Kapitals, den Besitztümern, Pflanzungen, dem Vieh und den Frauen.

Unter der Aufsicht eines Großhäuptlings verwalten Stammeshäuptlinge („clan chiefs“) die Untereinheiten der Häuptlingstümer, die Stammesgebiete („clans“). Sie sind verpflichtet, für Ruhe und Ordnung zu sorgen und müssen auf eine pünktliche Durchführung der liberianischen Gesetze und Bestimmungen achten. Sie haben richterliche Aufgaben und beurteilen Fälle von einem Streitwert bis zu 25 Dollar⁵⁸; vor allem müssen sie die Bezahlung der Steuern durch die einzelnen Dorf-Häuptlinge vorantreiben. Schließlich sind sie durch ein Gesetz verpflichtet, „Landwirtschaft, Gewerbe, Handel und Hygiene zu steigern“⁵⁹.

Dorf-Häuptlinge („town chiefs“) stehen den Stammeshäuptlingen als beratende Persönlichkeiten zur Seite. Diese Männer müssen in den Dörfern die gesetzlichen Befehle ihrer Vorgesetzten vollstrecken; andernfalls müssen sie „Geldbußen, Entsetzung ihres Amtes oder beides“ gewärtigen⁶⁰.

Alle Häuptlinge sind auf Lebenszeit gewählt; jedoch können sie vom Innenministerium auf Antrag eines Großhäuptlings wegen Vernachlässigung ihrer Pflichten oder wegen anderer Fehler ihres Amtes enthoben werden⁶¹. Weiterhin sind die Bezüge, die einem Häuptling für seine Regierungsarbeit zustehen, geregelt. Alle Stammeshäuptlinge erhalten 5% der Steuereinnahmen ihres Gebietes; hiervon steht ihnen jedoch nur die eine Hälfte zu, während die andere Hälfte unter den Dorf-Häuptlingen geteilt werden soll. Zusätzlich muß jeder Stammeshäuptling von den Einwohnern seines Gebietes mit 200 „hampers“, Korblasten, Reis versorgt werden⁶².

b) Die wichtigsten Forderungen der liberianischen Verwaltung an die Dan

Um das eroberte Gebiet zu verwalten, werden Bestimmungen eingeführt, die eine Kontrolle des Hinterlandes erleichtern sollen:

⁵⁷ Nach COLF, 1962: 57.

⁵⁹ Laws, 1949: Art. 24.

⁵¹ Laws, 1949: Art. 27.

⁵⁸ Laws, 1949: Art. 41.

⁶⁰ Laws, 1949: Art. 25.

⁶² Laws, 1949: Art. 23.

a) Dörfer dürfen nur mit amtlicher Bewilligung verlegt bzw. neu gegründet werden⁶³, damit Zensus und Steuereinzahlung durchführbar sind.

b) Wege, die die einzelnen Dörfer miteinander verbinden, müssen angelegt und ständig begehbar gehalten werden. Diese Wege müssen vor allem die Regierungsposten möglichst direkt verbinden. Somit werden auch Dörfer, die sich bisher feindselig gemieden hatten, miteinander verbunden⁶⁴.

Weiterhin verlangt die liberianische Regierung Abgaben, die die kostspielige Verwaltung des Hinterlandes ermöglichen. Diese sollen zur Entwicklung des Landes verwendet werden. Es werden folgende Steuern und Lizenzen erhoben:

a) Eine Hüttensteuer wird eingeführt. Jeder Eigentümer eines Hauses in einem Dorf muß pro Jahr (ab 1932) einen Dollar⁶⁵ bzw. (ab 1963) vier Dollar bezahlen.

b) Wer einen kleinen, allgemeinen Verkaufsstand aufmachen will, benötigt eine Handels-Lizenz⁶⁶. Will man Petroleum verkaufen, so ist hierzu eine Petroleum-Lizenz notwendig.

c) Um aus Zuckerrohr Alkohol brennen zu dürfen, benötigt man eine Lizenz, desgleichen zum Verkauf von Zuckerrohrschnaps.

d) Der Besitz eines Gewehres muß registriert werden. Die Erlaubnis kostet 25 Cent.

e) Jedes gerichtliche Urteil muß bezahlt werden. Ein Urteil durch einen Stammeshäuptling kostet z. B. 5,25 Dollar.

f) Auf Waren, die aus benachbarten Ländern wie Guinea oder der Elfenbeinküste eingeführt werden, wird ein Einfuhrzoll erhoben.

g) Kann oder will ein Mann keine Dienste als Träger leisten, so muß er 2,50 bis zehn Dollar für seine Entpflichtung bezahlen.

h) Jedes Dorf muß jährlich etwa 20 Säcke (à 30 kg) Reis an den Stammeshäuptling und etwa 15 Säcke Reis an den Großhäuptling abliefern.

Um zu zeigen, welche weiteren Abgaben im Namen der liberianischen Regierung den Leuten im Hinterland abgepreßt werden, möge folgende Liste genügen. In ihr sind die Sammlungsbeträge aufgezählt, die im Monat April 1963 während meiner Anwesenheit im Dorf Diaple erhoben worden sind⁶⁷.

⁶³ Vgl. Bendä: 3,1 f.

⁶⁴ So z. B. das Yau-Dorf Blole mit dem Njor-Dorf Diaple.

⁶⁵ Vgl. DONNER, 1939: 65 (vier Shilling vier Pence gleichen einem Dollar).

⁶⁶ Diese Lizenz erlaubt auch den Verkauf von Vieh und von Munition.

⁶⁷ Es sei auf die Tatsache verwiesen, daß es sich bei dem Monat April um einen „Hunger“-Monat handelt, wo die Eingeborenen sparsam sein müssen. Ein ähnliches Beispiel bietet schon STRONG, 1930: 111.

a) Sammlung für einen Empfang bei der Rückkehr Präsident Tubmans aus Europa in Monrovia, 25 Dollar⁶⁸.

b) Sammlung für eine Entbindungsanstalt in Monrovia, sieben Dollar⁶⁹.

c) Strafe, die vom „Sanitary Inspector“ eingezogen wird, in Höhe von 115 Dollar⁷⁰.

d) Reis-Sammlung sowohl für den Stammes- als auch für den Großhäuptling — obwohl vor wenigen Wochen schon eine große Sammlung stattgefunden hatte⁷¹.

Um eine moderne Geldwirtschaft im Hinterland einzuführen, damit dem Staat Einnahmen erwachsen, wird die Bevölkerung angehalten, Wochenmärkte einzurichten und diese auch zu besuchen⁷².

a) Die liberianische Regierung hat einen Marktzwang eingeführt: jeder Eingeborene hat Handelspflanzen anzubauen und diese auf einem Markt anzubieten. Wer den Anbau nicht durchführt, muß eine Strafe von

⁶⁸ Wurde von Stammeshäuptling Meiamé am 11. 4. 1963 eingezogen.

⁶⁹ Wurde von Stammeshäuptling Meiamé am 12. 4. 1963 eingezogen.

⁷⁰ Das gliedert sich wie folgt: Das Dorf wurde als Kommune mit 50 Dollar Strafe belegt, „weil die Wege nicht sauber gehalten seien“. — Der Mandingo-Händler Semana wird zu 20 Dollar Buße verurteilt, „weil er in einer Rundhütte und nicht in einem viereckigen Haus lebt“. — Gonti aus der Da-no-Sippe muß zehn Dollar bezahlen, „weil sein Badehäuschen zerfällt und seine Mutter in einer schäbigen Hütte haust“. — Sieben weitere Clan-Oberhäupter müssen je fünf Dollar bezahlen, „weil Gras um eine von ihren Hütten wächst“.

Dabei sagte der Sanitäts-Inspektor zu mir (am 4. 4. 1963): „Njor Diaple ist das sauberste Dorf, das ich auf meiner Reise angetroffen habe.“ Bei dieser Bestrafung der Eingeborenen durch den Inspektor sind folgende Unkorrektheiten (nach den Gesetzen für das Hinterland) unterlaufen: 1. Der Sanitätsinspektor darf weder Strafen noch ihre Höhen festlegen. Dies ist Aufgabe des Stammeshäuptlings. Der Inspektor darf sie nur anregen. 2. Der Inspektor darf keine Bußen einziehen. Dies ist Aufgabe des Steuerbeamten. 3. Die Bewohner des Hinterlandes brauchen in den Zeiten der Pflanzarbeit (April—Juni) nicht für die Regierung zu arbeiten. Regierungsbeamte sollen in diesen Monaten möglichst nicht über Land reisen. 4. Jede Person hat das Recht, so zu wohnen, wie es ihr gemäß ist. 5. Der betreffende Sanitäts-Inspektor war von der liberianischen Regierung dem Tapita- und nicht dem Saniquellie-Distrikt zugeteilt. Er hatte keinerlei Recht, den Norden aufzusuchen.

⁷¹ Es handelt sich um „die jährliche Ration von acht ‚hampers‘, Traglasten, sauberen Reis für Großhäuptling Tuassama und von 30 ‚hampers‘, Traglasten, sauberen Reis für den Hof des Stammeshäuptlings Miamé“. Dies geschah am 10. 4. 1963 — zu einer Zeit, da Reis überall knapp und teuer war. Ein „hamper“ Reis kostete zu der Zeit in Njor Diaple 2,50 Dollar. Die Häuptlinge forderten somit Reis im Wert von 95 Dollar.

⁷² Diese Wochenmärkte sind m. E. früher nicht üblich gewesen. Die Oberhäupter tauschten Wertgegenstände untereinander aus.

25 Cent, wer einen Markt nicht besucht, muß pro vernachlässigtem Markttag 4 Cent Strafe bezahlen⁷³.

b) Die Regierung fördert jede Art von Handel. Zu den Verpflichtungen eines Distrikt-Kommissars und eines Großhäuptlings gehört⁷⁴, einem Händler jedmögliche Hilfe zu gewähren. Dies bedeutet, daß heutzutage in allen größeren Regierungsorten libanesische Läden zu finden sind, in denen importierte Waren zum Kauf angeboten und Reis, Kaffee und Palmnüsse aufgekauft werden. In allen größeren Dörfern des Landesinneren siedeln heutzutage Mandingo-Händler, die importierte Waren verkaufen und vor allem Kolanüsse aufkaufen. Jedoch haben nur wenige Dan eigene Verkaufsstände.

Um die Bewohner des Hinterlandes der Zivilisation näher zu bringen, werden von der liberianischen Regierung vor allem folgende Verbote erlassen:

a) Im Staat Liberia ist die Sklaverei (Halten und Handel von Sklaven) verboten.

b) Mädchen dürfen erst nach ihrem 15. Lebensjahr verheiratet werden⁷⁵.

c) Frauen und Kinder können nicht als „Sicherungs-Pfänder“ d. h. als Pfand-Sklaven für Schulden gegeben werden⁷⁶.

d) Frauen dürfen von ihren Ehegatten nicht an andere Männer verliehen werden. Solcher Brauch gilt als Ehebruch und kann bestraft werden⁷⁷.

e) Einige Geheimgesellschaften sind verboten. So darf vor allem der Leoparden-Bund („Human Leopard Society“) nicht mehr tätig sein. Außer den *poro*-Bünden sind alle politisch aktiven Gemeinschaften verboten⁷⁸ — hierzu zählen *gɔ*, Leoparden-Bund, eine friedienstiftende Institution, *dä*, Wahrsager- und *dü*, Tierverwandler-Bund. Sehr viele der anderen Arbeits- und Schutzbünde wagen ihren Aufgaben nicht mehr nachzugehen, weil sie befürchten müssen, verboten und bestraft zu werden.

Das gültige Strafrecht ist eine verwirrende Mischung von traditionellen Rechtsvorstellungen und Gesetzen, die die Liberianer mitgebracht haben. Traditionelle Rechtsgrundsätze, die eine weite Verbreitung im Hinterland finden, werden aufgegriffen und kodifiziert, wenn sie westlichem Humanitätsempfinden entsprechen. Es ist deshalb kaum verwunderlich, wenn heutzutage kaum ein Eingeborener weiß, was ihm erlaubt und was ihm verboten ist.

⁷³ Laws, 1949: Art. 14i, j.

⁷⁵ Laws, 1949: Art. 55g.

⁷⁷ Laws, 1949: Art. 55q.

⁷⁴ Laws, 1949: Art. 14i.

⁷⁶ Laws, 1949: Art. 46.

⁷⁸ Laws, 1949: Art. 69a.

Diese Lage wird noch komplizierter, da ein Bewohner des Hinterlandes zwei Gesetzessammlungen zur Auswahl hat. Er kann sich entscheiden, ob er sich als Eingeborener („native“) nach den Gesetzen für das Hinterland („laws of the Liberian Hinterland“), oder ob er sich als Gebildeter („civilized“) nach den allgemeinen liberianischen Gesetzen beurteilen lassen soll⁷⁹. Ein geschickter, juristisch bewandelter Liberianer wird stets *das* Gesetz ausfindig machen, das ihn milder behandelt.

c) Der Wandel in der Einstellung zu *bou*, Wohlstand

Da im traditionellen Kulturmuster nur das Oberhaupt Eigentümer von Werträgern ist, sind die jüngeren Clan-Mitglieder weitgehend von persönlichem Besitz ausgeschlossen. Diese Monopolstellung des Oberhauptes ist durch die ständige Kriegsgefahr möglich gewesen.

Die Befriedung des Landes hat dieses System zerstört. Das Schutzbedürfnis des einzelnen wird durch äußere Maßnahmen gelöst. Jede Person kann deshalb versuchen, Werträger zu erwerben und zu besitzen, da eine fremde Macht, die liberianische Regierung nämlich, seiner Person wie seinem Eigentum weitgehenden Schutz garantiert.

Heutzutage streben nicht nur die Oberhäupter, sondern auch jüngere Clan-Mitglieder nach Eigentum (Duo: 12,11; Sädöwa: 41,1; Zame: 60,2); da sich außerdem die Form des Wohlstandes verändert hat, hat sich auch die Vorstellung von einer „wohlhabenden Person“ geändert:

Es gibt weiterhin noch Personen (Zö: 61,5), deren Bestreben ist, ein *bou mä*, wohlhabender Mann, zu werden. Eine solche Person wird auch heute ihr Eigentum in traditioneller Weise zusammensetzen und auf traditionelle Weise handhaben: sie wird außer Geld auch Vieh und Frauen erwerben und diese an andere Leute verteilen, um andere Personen abhängig zu machen und um diese hierdurch zu Gegenleistungen zu bewegen.

Neben diese (altmodische) Verhaltensweise tritt die der (modernen) Prestige-Rolle eines *nao mä*, Wertmesser (Geld) Mann. Dies ist eine Person, die jederzeit Geld vorweisen kann und ständig soviel Geld besitzt, wie sie benötigt (Sädöwa: 40,4). Das Verteilen von Geld wird nicht in alter Weise vorgenommen, sondern man verleiht eine bestimmte Summe, die man (eventuell mit Zinsen) zurückerhalten will (Zamä: 60,2).

Es ließe sich wohl sagen, daß junge Männer in der Regel den Besitz von Wohlstand (Geld), ältere Männer aber die Anlage von Wohlstand anstreben. — Den jungen Männern genügt meist, „mit Münzen in der Tasche zu klimpern“ und andere wissen zu lassen, daß man wohlhabend ist (Sädöwä: 40,4).

⁷⁹ Vgl. S. 472.

d) Der Wandel in der Siedlungsform

Unter dem Druck der liberianischen Regierung werden nicht nur die Siedlungsgebiete der einzelnen Stämme zu administrativen Einheiten zusammengefaßt, auch die Dörfer verändern ihr Aussehen.

Zunächst müssen alle Wälle geschleift werden, die Dörfer sollen offen sein. Die liberianische Regierung garantiert Schutz, Recht und Ordnung und verlangt als Gegenleistung von den Eingeborenen Abgaben. Da es sich vor allem um eine Hüttensteuer („hut tax“) handelt, sind zunächst die Oberhäupter, d. h. die Hausbesitzer, von diesem Gesetz betroffen. Von ihnen wird eine Abgabe in Münzgeld verlangt.

Um die Steuersumme zu dämpfen, haben die Oberhäupter zunächst einen Ausweg ersonnen: sie haben die Zahl der Häuser verringert bzw. die Formen ihrer Häuser verändert.

Bis zu dem Zeitpunkt, da die Hüttensteuer eingeführt worden ist, hat es in einem Dan-Dorf vor allem zwei Haustypen gegeben: das eigentliche *plö kə*, ‚Dorf Haus‘ — ein Kegeldach-Haus⁸⁰ — eine zylindrische Wand aus lehmverputzten Stangen, auf der ein kegelförmiges palmwedelgedecktes Dach liegt; das Haus hat zwei Eingänge und eventuell einen Anbau. In diesem Haus spielt sich das gesellige Leben des Clanes ab, hier wird gegessen, gekocht und geschlafen. Außen an dem Haus kann aus Bambusstangen ein kleiner Verschlag angebracht sein — der Schlafraum des Clan-Oberhauptes. Von hier aus kann der Eigentümer der Frauen und des Hauses auch nachts den Hausraum überblicken, da ein zentrales Feuer ständig unterhalten wird. Der kleine Schlafraum ist aber so dunkel, daß man nicht hineinsehen kann. Dieses Räumchen heißt *gba kə*, ‚Schwarzrücken-Antilope Ring‘, was soviel bedeutet wie: „dieser geschlossene Raum ist so dunkel wie der Platz im Wald, an dem die Antilope nachts schläft“.

Außer diesem stattlichen Haus hat das Oberhaupt im Dorf noch die kleinen Schlafhäuser, die *kə nə*, ‚Haus Kind‘⁸¹, besessen, in denen ältere Clan-Mitglieder mit ihren Frauen genächtigt haben. Es sind dies kleine Häuser ohne Feuerstellen gewesen.

Weiterhin hat es im Dorf die *gə*, Schmiede, die *xru kə*, Bade-Häuser, und die *tuə kə*, Vieh-Häuser — kleine runde Hütten ohne Dach, in die das Vieh nachts gesperrt wird — gegeben.

Auch besitzt jedes Dorf ein *nə gə nu wəu kə*, ‚Kind männlich schlafen Haus‘, ein Schlafhaus für die jungen Männer.

⁸⁰ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: Abb. 6a; DONNER, 1944: Fig. 2.

⁸¹ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: Abb. 7b.

Um Steuergelder zu sparen, werden zunächst die *ko nā*, kleinen Häuser, aufgegeben. Man leistet sich nicht mehr den Luxus, daß Clan-Mitglieder in separaten Häusern nächtigen. Dafür werden die *plö ko*, Dorf-Häuser, vergrößert, so daß nun mehr Menschen darin schlafen können. Um das große Haus überwachen zu können, schläft das Oberhaupt von nun an in dem Innenraum wie die anderen Paare; der kleine Anbau wird immer seltener.

Da nun viele Personen in einem Haus schlafen, und die Dan in sexuellen Fragen recht prüde sind, müssen die Paare heutzutage Schlafstellungen einnehmen, die die Mitbewohner des Raumes nicht stören bzw. die unauffällig sind. Die traditionellen Formen⁸² des Beischlafes werden — notgedrungen — aufgegeben.

Schließlich lernen die Dan die Hausformen ihrer südlichen Nachbarn — der Kruvölker und der Americo-Liberianer — kennen und übernehmen die Form der Satteldach-Häuser mit mehreren Innenräumen⁸³. Diese Häuser heißen *qui ko*, Zivilisierten Haus, *ko mo* oder *kō bli* (ohne Übersetzung). Es werden aber jetzt auch Kegeldach-Häuser mit Zimmern gebaut bzw. Mischformen zwischen Häusern mit viereckigem Grundriß und Kegeldächern errichtet.

Diese modernen Hausformen, die langsam die traditionellen Kegeldach-Häuser verdrängen, haben den Vorteil, daß in einem Haus verschiedene Paare ungestört unter einem Dach schlafen können. Jedoch ist das Haus nicht überschaubar, weniger luftig und der Raum schlecht ausgenutzt.

Ist ein solches Haus mit einem *panni dä*, Zinkdach, ausgerüstet, so ist es der Stolz eines modernen Dan, ein sichtbares Zeichen von Wohlstand (Zö: 61,4).

Da die liberianischen Steuerbeamten nur die Häuser im Dorf zählen, beschränkt sich ein Oberhaupt auf einige wenige Häuser im Dorf, baut aber seine Pflanzungssiedlung aus.

Hier gab es ursprünglich nur kleine Hütten, so *gbu ko dö sä*, „Hausdach reicht zur Erde“⁸⁴, eine Hütte, die aus zwei aneinander gelehnte Dachflächen gebildet wird, weiterhin *bie kuɔ*, „Elefanten Rücken“, ein kleines Walmdachhaus und *za*, ein kleines Kegeldach-Haus ohne verputzte Wände. *Lo du*, „aneinander lehnen hoch“, war mehr ein Unterschlupf aus aneinandergelehnten Zweigen, der ähnlich war wie die Jagd-

⁸² Hierbei kniete der Mann, während die Frau ihre gespreizten Beine über seine Schulter legte. Der Vorteil: „Das Glied greift tief ein und der Mann sieht, was sein Glied macht.“

⁸³ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: Abb. 20a, b.

⁸⁴ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: Abb. 2b.

hütte *kpa dö bo*, ‚verstecken erreichen unter‘, ein einfaches Versteck aus Zweigen.

Diese Hütten- und Hausformen der Pflanzungssiedlungen, die weniger zum Wohnen denn als Unterschlupf gedacht gewesen sind, verschwinden immer mehr und machen großen Wohnhäusern Platz. In diesen Pflanzungs-Siedlungen leben nun die Clan-Mitglieder häufiger als im Dorf. Früher wohnte das Oberhaupt fast nie auf der Pflanzung, seine Leute nur, solange gerodet wurde; die Frauen und Kinder hielten sich vor dem Säen, wenn der Boden gehackt wurde, und vor der Ernte, wenn die Vögel und Nagetiere verjagt werden mußten, auf der Pflanzung auf⁸⁵. Vor allem in der Trockenzeit und nach der Ernte lebten die Leute im Dorf.

Das hat sich geändert; heutzutage zieht ein Oberhaupt fast die ganze Zeit mit seinen Frauen auf die Pflanzungssiedlungen und besitzt im Dorf meist nur ein oder zwei geräumige Häuser. Das eigentliche Leben ist aus dem Dorf auf die Pflanzungen verlegt. Nur die jungen Leute, die genügend Geld verdienen, leisten sich im Dorf mehrere Häuser, um aneinander Gesellschaft zu haben.

Zum Abschluß sei noch auf die Tatsache verwiesen, daß die Regierung das Verlegen von Dörfern generell verboten hat, die Dörfer samt ihren großen Pflanzungssiedlungen deshalb an einer Stelle anwachsen und der Sekundärwald-Ring um die Dörfer sich ständig verbreitet, d. h. die Entfernung der benützten Pflanzungen zum Dorf wird immer größer; das bedeutet, daß sich ein Oberhaupt entschließen muß, ob es auf der Pflanzung oder ob es im Dorf leben möchte, falls es nicht ständig große Strecken marschieren will.

e) Wirtschaftliche Verhaltensweisen des Oberhauptes

Die wirtschaftliche Aufgabe eines Oberhauptes besteht heute nicht mehr nur in der Produktion der Lebensmittel, sondern auch in der Beschaffung von Münzgeld. Letzteres benötigt es vor allem, um seine Steuern zu bezahlen.

Münzgeld ist seit längerem im Wertträger-System vorhanden gewesen. Es hat verschiedene Währungen nebeneinander gegeben. Um 1930 waren am wichtigsten für das liberianische Hinterland das englische Pfund und der französische Franken. Durch die liberianische Regierung wird dann der amerikanische Dollar als Währung durchgesetzt.

Heutzutage wissen die Dan über Wechselkurse recht genau Bescheid; die Zeit, da die Gelbgußringe eine festere Währung darstellten als die

⁸⁵ Teilweise nach dem unveröffentlichten Manuskript von HANS HIMMEL-HEBER, 1960.

(unberechenbaren) Münzwährungen, ist m. W. vorüber. Auch ist der Brautpreis ziemlich genau bestimmt, wenn er auch durch die Geschenke, die dazugehören, bedeutend höher liegt, als die liberianische Regierung wünscht.

Zu dem Zeitpunkt, da die liberianische Regierung die Besteuerung eingeführt hat, ist Münzgeld noch sehr selten. Die liberianische Regierung hat deshalb ihre Untertanen gezwungen, an der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes teilzunehmen, um die geforderten Steuergelder bezahlen zu können.

In den Besitz von Münzgeld kommt ein Oberhaupt in diesen Jahren aber nur, wenn es aktiv von den durch die Liberianer geschaffenen Verdienstquellen Gebrauch macht; es muß entweder als Pflanzer Kolanüsse, Kaffee, Palmkerne verkaufen, als Jäger für die Kolonialbeamten jagen, als Händler europäische Güter verkaufen, als Arbeiter auf Pflanzungen der Americo-Liberianer oder der Firestone-Firma arbeiten oder sich in Regierungsdienste als Häuptling, Soldat oder Bote begeben.

Da das Clan-Oberhaupt nach dem traditionellen Kulturmuster nicht aktiv arbeiten soll, dies von ihm jedoch nun gefordert wird, liegt es nahe, daß ein Oberhaupt die Aufgabe, Münzgeld zu erwerben, seinen jüngeren Clan-Mitgliedern zuschiebt. Tatsächlich kommen für das eigentliche Clan-Oberhaupt auch nur zwei Möglichkeiten, Geld zu verdienen, in Frage: als Pflanzer aktiv im Verkauf von Handelsfrüchten teilzunehmen oder als Regierungs-Angestellter (Häuptling) zu amtieren.

Sehr viele Clan-Oberhäupter können sich jedoch auch hierzu nicht entschließen; sie ziehen sich zurück und überlassen die Pflichten des modernen Lebens ihren jüngeren Verwandten.

α) Das wirtschaftlich aktive Oberhaupt

Same, das Oberhaupt eines Clans der Butuo-Sippe in Njor Diaple

Die Butuo-Sippe ist in zwei Teile gespalten, deren einer als selbständige Sippe ein eigenes Dorf bei Njor Diaple, Butuo, bewohnt, während der andere Teil als Sippe in Njor Diaple verblieben ist. Diese Sippe stellt den derzeitigen Dorf-Häuptling von Njor Diaple, Demi. Demi ist Oberhaupt eines Clanes. Ein anderer Clan der in Diaple verbliebenen Butuo-Sippe wird von einem Mann namens Same geleitet. Same ist m. E. etwa fünfzig Jahre alt.

Same hat den Clan nach dem Tod seines älteren Bruders, des Schnitzers Uopie, übernommen. Sein Vater war schon früh gestorben. Unter Sames Leitung umfaßt der Clan noch die beiden jüngeren Brüder des Uopie, den Schnitzer Tompieme und einen jungen Mann namens Tobej. Hinzu-

zurechnen sind dabei die zahlreichen Frauen dieser Männer und ihre gemeinsamen Kinder.

Same wird als der berühmteste Jäger des Landes angesehen. Tatsächlich ist er in dieser Eigenschaft auch für den Distrikt-Kommissar Dunbar tätig gewesen und ist durch den Erlös der Jagdbeute zu Wohlstand gelangt. Same gilt bei vielen Leuten von Diaple als der reichste Mann von Njor Diaple. Er hat seinen Wohlstand in Frauen und in Münzgeld angelegt. Vieh besitzt er fast keines, ein Kuhfest hat er nie gegeben.

Da Same zu Münzgeld — als Regierungsjäger — schon frühzeitig gelangt ist (Sewua: 44,2), hat er jederzeit seine Steuern bezahlen können. Seitdem die Jagd keine Gewinne mehr abwirft, lebt Same ausschließlich der pflanzerischen Tätigkeit. Zwar besitzt er mit seinem Clan drei sehr schöne große Häuser im Dorf; diese sind aber stets verriegelt, denn Same lebt fast ausschließlich mit seinem Clan auf der Pflanzungssiedlung.

Sames Pflanzung ist rund drei Stunden Marsch von Njor Diaple entfernt. Hier lebt Same fast ununterbrochen; seine Kinder sind versiert in bäuerlichen Angelegenheiten, gelten aber als unerfahren in Fragen des Anstandes, des dörflichen Benehmens und Fragen der Geselligkeit (Zamä: 60,3; 60,9). Same pflanzt vor allem große Quantitäten von Reis an, den er später durch seine Kinder (in Butulu) verkaufen läßt.

Von bösen Zungen wird in Njor Diaple behauptet, Same lasse lieber seine Kinder hungern, um Reis verkaufen zu können, als daß er auf eine Münze verzichte. Das mag wahr sein, denn ich habe nie in den Dörfern Kinder gesehen, die so dürr waren und so hungrig dreinschauten wie die (stolzen) Töchter Sames, die mir einmal Reis verkauft haben und sich dabei an das strikte Gebot, den Höchstpreis zu fordern, halten mußten. Man sah den Mädchen an, wie sie sorgfältig den Reis in Schalen maßen, um nur nicht zu wenig Geld nach Hause zu bringen. Der Anblick der mageren Kinder eines reichen Mannes war — zumindest für mich — erschütternd. Er rief bei meinen Dan-Freunden nur Spott hervor.

Same führt ein strenges Regiment über seine Verwandten. Obwohl z. B. sein Bruder Tompieme ein erwachsener Mann ist, muß er allen Verdienst, den ihm sein Schnitzer-Handwerk einbringt, vorweisen. Er darf ihn anscheinend dann behalten; sein Bruder Same wünscht aber, genaue Einsicht nehmen zu können. So wünscht Same auch, daß er gefragt wird, wenn sein Bruder Tompieme eine Frau erwirbt; einst, als der jüngere Bruder die Erlaubnis, für eine Frau den Brautpreis zu bezahlen, einzuholen vergessen hatte, sagte Same: „Die Frau tritt mir nie über die Hausschwelle.“ Tompieme mußte sich entschuldigen; Same verlangte eine Buße von vierzig Dollar, war dann aber auch mit zwanzig zufrieden.

Eine andere Mitteilung schildert, wie Same seine Geschwister in Zucht hält: Als Same einmal über Land reiste, war ihm sein jüngerer Bruder Tobej vorausgeeilt. Dieser kündete Sames Ankunft in einem Dorf an. Als Same spät in der Nacht ankam und erfuhr, daß man von seinem Wunsch, in dem Dorf zu übernachten, erfahren hätte, wurde er sehr ärgerlich; er ließ seinen Bruder kommen, vor ihm zu Boden fallen und peitschte ihn (mehr oder minder heftig) aus. Anlaß hierzu bildete die Meinung Sames: sein Bruder habe auch die Hexen von der Ankunft des reichen Same benachrichtigt. Er hätte sich eine Blöße gegeben, wenn er seinen Bruder nicht ausgepeitscht hätte. — Zu bemerken ist jedoch, daß z. B. ein Man wie Tame seinen Bruder nicht hätte peitschen können, auch wenn er im Recht gewesen wäre. Man erzählte in Njor Diaple die Geschichte, um zu zeigen, wie streng und traditionell sich Same heute noch verhält, wenn es um die Leitung seines Clanes geht.

Diese straffe Aufsicht über seine Clan-Verwandten kann ein Mann wie Same aber nur so lange durchführen, wie diese zu jung sind, um ihm davonzulaufen bzw. ein Interesse haben, um bei ihm zu bleiben. Ersteres gilt für die (noch kleinen) Kinder des Same, letzteres wohl für Tompieme; auch er ist m. E. sehr geizig und hofft wahrscheinlich, über kurz oder lang Sames Nachfolger und Erbe zu werden. Deshalb bleibt er heutzutage in Sames Nähe — früher ist er seinem Bruder durchaus davongelaufen (Tompieme, 1963, 194). Da Tompieme als Maskenschnitzer auch in Diaple Geld verdienen kann und sein Bruder ihm den Erwerb auch weitgehend läßt, bleibt er gerne in Diaple unter der Aufsicht von Same. Hinzu kommt noch, daß Tompiemes Frau⁸⁶ als eine weibliche *däbome*, Ratgeberin, durch Seancen Geld verdient, und Tompieme deshalb recht gut fährt — was den Wohlstand betrifft —, wenn er bei seinem Bruder, dem strengen Clan-Oberhaupt Same, wohnen bleibt.

Jakassa, der Verwalter eines Clanes der Da-no-Sippe in Njor Diaple

Jakassa (eigentlich *ja kə sə*, 'es ist besser getan') ist der *kə die kə mä*, Hausfront-Verwalter, des Wuzoa-no-Clanes der Da-no-Sippe in Njor Diaple. Jakassa ist etwa fünfzig Jahre alt.

Dieser Mann übernahm vor rund fünfzehn Jahren die Aufgaben eines Clan-Oberhauptes, als sein Vater Gblo gestorben war. Jedoch schon in den Jahren, als Gblo ein alter Mann war, lag die Leitung des Clanes in den Händen von Jakassa und von seinem Bruder Tame (Nagasa: 37,2). Zumindest hatten sie — wie ihre anderen Brüder — eigene Haushaltungen und Frauen, mit denen sie ständig wohnen konnten (Nagasa: 37,9). Nach dem

⁸⁶ Vgl. HIMMELHEBER, 1964.

Tod des gealterten Clan-Oberhauptes nahm Jakassa dessen Eigentümer, so vor allem die Kolabäume des Clanes (Nagasa: 37,9). Er konnte dies machen, weil sein älterer Bruder, der Schmied Tame, zu dieser Zeit „auf der Suche nach einer Kuh war“ (Nagasa: 37,2), d. h. Auftragsarbeiten als Schmied ausübte, um zu Wohlstand zu kommen. Da sich Tame auch später in besonderem Maße seinen handwerklichen Arbeiten widmete und wenig Zeit für andere Arbeiten aufbringen wollte, hat er seinem Bruder die Stelle eines *ko die ko mä*, Dorfbezirk-Verwalters, übertragen, um selbst nur *lan*, Ältester, zu sein.

Obwohl dies offiziell geschehen ist, kommt es zwischen den beiden Männern ständig zu Streitereien (Gbäa: 17,5). Jakassa ist sich bewußt, daß er den älteren Bruder achten muß (Jakassa: 26,3), aber trotzdem gibt es — vor allem wegen Besitztums-Unklarheiten — häufig Streit. Man hofft z. Z., daß der *go*-Leoparden-Meister in Buelle endgültig Frieden zwischen den Männern stiften werde.

Diese Vorbemerkungen zeigen, daß Jakassa ein tätiger Mann ist, der sich gerne als ein Krieger bezeichnet, der gerne Befehle gibt und — vielleicht weil er kein „rechtmäßiger“ Herrscher ist — besonders heftig die ihm anvertrauten Clan-Mitglieder für seine Ziele einspannt. Ein Mann aber wie Tame, der mehr ein stiller Handwerker ist, fühlt sich der Aufgabe, ein „modernes“ Clan-Oberhaupt zu sein, nicht gewachsen und verzichtet lieber auf diese Rolle, auch wenn ihn manchmal der Ehrgeiz packt, und er ihr doch genügen möchte. Denn nur so läßt sich verstehen, wenn Tame bestrebt ist, dann und wann für Jakassa eine Frau zu erwerben (Nagasa: 37,9).

Als Verwalter des Erbes, das Gblo hinterlassen hat, übernahm Jakassa vor allem die Frauen seines Vaters, Gblos Wertgegenstände (außer dem Handwerksgerät) und die Kolabäume, die dieser besessen hatte. Weiterhin sind dem Jakassa die Söhne von Gblo, soweit sie noch nicht völlig erwachsen sind und sich von ihrem Bruder losgesagt haben, und seine eigenen Kinder als Arbeitskräfte unterstellt. Es handelt sich hierbei um eine recht große Anzahl arbeitsfähiger Burschen, die unter Jakassas Leitung große Reisfelder anlegen (Gögö: 21,2); weiterhin läßt Jakassa die Burschen seines Clanes Kolanüsse sammeln und zum nächsten großen Markt tragen; desgleichen müssen die jungen Männer unter Jakassas Aufsicht Palmkerne, die an wilden Palmen in der Nähe von Diaple gewachsen sind, sammeln und für das Clan-Oberhaupt verkaufen. Weiterhin läßt Jakassa die Burschen bei seiner Schwester in Bole arbeiten: er erwirbt sich hierdurch Freunde, während den jungen Männern der saure Teil der Arbeit zufällt (Nagasa: 37,3; Gögö: 21,5).

Den Erlös aller Arbeit behält das Clan-Oberhaupt für sich. Es verteilt nur kleine Geschenke an die Clan-Mitglieder; während sich Jakassa eine Flinte kauft, schenkt er den Burschen Schleudern (Nagasa: 37,3). Auch läßt Jakassa ihnen nur selten Kleider zukommen. Dies mag zur Ursache haben, daß Jakassa gesehen hat, wie sich die Burschen auch ohne seine Hilfe kleiden können (Nagasa: 37,3). Er erlaubt ihnen deshalb, heruntergefallene Kolanüsse aufzulesen und auf eigene Rechnung (zum Erwerb von Kleidern) zu verkaufen — das Bengeln von Nüssen verbietet er aber. Geerntete Nüsse beschlagnahmt Jakassa als Diebesbeute (Nagasa: 37,9).

Jakassa versucht, die Burschen an sich zu binden, sie unfrei zu machen (Nagasa: 37,9). Dies geschieht heutzutage dann, wenn ein junger Mann die Frau eines Clan-Mitgliedes „übernimmt“. Wird ein junger Mann ertappt, daß er ein Verhältnis mit einer Frau seines Clan-Oberhauptes unterhält, so wird die Beziehung legalisiert: der junge Mann wird verpflichtet, für die Frau zu sorgen und muß den Großteil seines sonstigen Erwerbes dem Clan-Oberhaupt abliefern (Gögö: 21,3). Um dieser Zwangslage zu entgehen, fliehen die jungen Männer häufig nach der Küste, um auf der Firestone-Plantage Arbeit zu suchen (Gögö: 21,3). Es ergibt sich heute die Situation, daß ein Clan-Oberhaupt gegen seine jüngeren Brüder oder seine Söhne Klage erhebt, wenn diese mit einer seiner Frauen ein Verhältnis haben — eine Situation, die den traditionellen Verhaltensweisen widerspricht.

Häufig liegt daher ein Ehebruch vor, wenn ein junger Mann an die Küste flieht; kommt er dann mit Wohlstand zurück, so verliert er ihn sofort wieder an das Clan-Oberhaupt, das die Straftat gebüßt haben will. Es bleibt zu sagen, um einem Oberhaupt wie Jakassa Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß die von der Küste zurückkehrenden jungen Männer häufig den Frauen mit Geschenken den Kopf zu verdrehen wissen (Nagasa: 37,6).

Da Jakassa seine Söhne (zumindest teilweise) zu schlecht behandelt, laufen sie ihm davon, sobald sie alt genug sind und verdienen sich ihr Geld an der Küste, um später nach Diaple zurückzukehren und mit dem Geld eine eigene Frau zu kaufen und ein eigenes Haus zu bauen (Nagasa: 37,7). Hierdurch sind sie allen Pflichten dem Clan-Oberhaupt gegenüber entbunden: sie bauen sich ein Haus, wo es ihnen gefällt und sind von nun an nur noch der Gerichtbare des Dorf- bzw. des Stammes-Häuptlings unterworfen (Nagasa: 37,7). Daß solche junge Männer überhaupt wieder in ihr Stammdorf zurückkehren, wird durch den Anbau von Kaffee, durch den die jungen Männer auch in der Heimat Geld verdienen können, ausgelöst.

ß) Das wirtschaftlich nicht aktive Oberhaupt

Hat sich ein Clan-Oberhaupt von dem wirtschaftlichen Leben seiner Gruppe zurückgezogen und auch auf die Leitung seines Clanes verzichtet, ohne daß sich ein Mann gefunden hätte, der ihm etwa gleichwertig wäre — wie das in der Gblo-kodie der Da-no-Sippe der Fall ist —, so sind die jüngeren Mitglieder seines Clanes weitgehend auf sich selbst gestellt (Zamä: 60,3). Sie müssen eigenständig versuchen, in den Besitz von Geld zu gelangen, um die Steuern bezahlen zu können. Da zu den pflanzerischen Tätigkeiten Frauen notwendig sind, die das Feld hacken, Frucht säen, stecken und jäten, Frauen aber nach wie vor von den Alten besessen werden, kann ein junger Mann zu der Zeit, da der Kaffee als Handelsfrucht noch nicht angebaut wird, in seinem Dorf nicht zu Geld kommen. Ihm bleibt nur die Möglichkeit, in der Fremde Geld zu verdienen (Zamä: 60,3), indem er z. B. als Laufjunge bei einem Mandingo-Händler arbeitet (Zamä: 60,3), sich auf der Firestone Gummi-Plantage verdingt (Zamä: 60,3), in den großen Küstenorten Lasten trägt (Zamä: 60,4) oder Diamanten gräbt (Zamä: 60,8). Im Hinterland selbst kann ein junger Mann nur als Händler, der mit seinen Waren über Land reist (Duo: 12,8), oder als Schneider (Duo: 12,7; 12,10) zu einem Verdienst gelangen.

Geld, das ein junger Mann ohne die Aufsicht seines Clan-Oberhauptes verdient, kann er auch unkontrolliert nach seinem Gutdünken ausgeben, indem er sich Kleider, Luxusartikel (Armbanduhren, Koffer, Schmuck) kauft, Taxi fährt oder mit dem Flugzeug fliegt, das Geld vertrinkt oder bei den Flittchen verpraßt (Zamä: 60,5). Sein Geld kann der an der Küste nicht verwurzelte junge Mann nicht anlegen. Deshalb geht er häufig wieder in sein Dorf zurück, kauft sich eine Frau und wird Pflanzer.

Da ein junger Mann in der Fremde zu eigenem Besitz gelangt, wird diese Tätigkeit von den Alten mißtrauisch beäugt, verliert der Clan doch in dem jungen Mann eine wichtige Arbeitskraft (Nagasa: 37,6). Ist der junge Mann jedoch erst zu eigenem Besitz gelangt, d. h. ist er von seinem Clan-Oberhaupt nicht mehr abhängig, so trägt dieses auch keine Verantwortung mehr für das Wohlergehen des jungen Mannes. Es ist der Pflicht entbunden, das (ehemalige) Clan-Mitglied zu kleiden (Duo: 12,10) oder mit einer Frau zu versehen.

Etwas gemindert wird das Mißtrauen der Alten durch die Tatsache, daß das Oberhaupt damit rechnen kann, einen Teil des Verdienstes abgeliefert zu bekommen, wenn der junge Mann in sein Heimatdorf zurückgekehrt ist. Die jungen Männer handeln nämlich auch heute noch weitgehend traditionsgemäß, d. h. sie verteilen von ihrem Verdienst, um sich einen guten Namen zu machen (Duo: 12,6; 12,11). Tut ein junger

Mann dies nicht, so werden seine älteren Verwandten Vorwände finden, um ihm seine Güter abzunehmen; es kann sich hierbei um den Hinweis auf „den guten Ton“ handeln (Duo: 12,3), sie strafen die jungen Männer, weil sie sich mit den Frauen des Clanes einlassen (Nagasa: 276). Meist bezahlen die alten Oberhäupter mit diesen erpreßten Geldern ihre Steuern (Duo: 12,3).

In der Regel wird aber ein junger Mann versuchen, selbständig zu werden, d. h. sich (auch gegen den Willen seines Oberhauptes) eine Frau zu kaufen, mit der er eine eigene Pflanzung anlegen kann (Nagasa: 37,7). Häufig übernimmt er später auch die überzähligen Frauen seines Clanes, weil er als einziger in der Lage ist, für ihren Aufenthalt im Dorf die Hüttensteuern zu bezahlen (Duo: 12,12).

f) Verhaltensweisen moderner Oberhäupter

Die Dan unterscheiden heute nicht nur zwei verschiedene Formen von Wohlstand, sondern auch zwei verschiedene Arten von Oberhäuptern. In Njor Diaple gibt es z. B. *Diaple bou mä*, die wohlhabenden Diaple-Oberhäupter und die *qui bou mä*, die Männer, die durch die Zivilisation zu *bou mä*, wohlhabenden Männern, geworden sind. Die modernen Oberhäupter haben die Verwaltung, alle Angelegenheiten der Regierung in den Händen. Sie sind zumeist Häuptlinge, während sich die alten „Aristokraten“ des Dorfes zurückgezogen haben. Auch sie sind, zumindest teilweise, durch den Anbau von Kaffee wohlhabend geworden. Aber es besteht ein wichtiger Unterschied zwischen den „neureichen“ und den „echten“ Oberhäuptern; während die *Diaple bou mä* versuchen, annähernd auf traditionelle Weise ihr Geld in Gefolgsleuten anzulegen (Zö: 61,4), beschränken sich die *qui bou mä* darauf, Geld auszuleihen und selbst zu verbrauchen.

In Diaple werden die *Diaple bou mä* durch Männer wie Njazi, Jakassa und Same — eventuell noch Zö, Tame, Bamoe und Mamblin — repräsentiert, während die *qui bou mä* die Männer wie Demi, Gonti, Balo und Gbäädä sind.

Alle Personen, die heute *Diaple bou mä* sind, wären auch früher zu dieser Rolle gelangt, wohingegen Personen, die *qui bou mä* genannt werden, es durch ein (modernes) Häuptlingsamt oder durch Handel⁸⁷ neben intensiver Pflanzertätigkeit zu Wohlstand und Anerkennung gebracht haben.

⁸⁷ Vgl. HOFSTRA, 1937: 439.

α) Der Dorfhäuptling

In der traditionellen Kultur wurde ein Dorf von einem mächtigen Sippen-Oberhaupt verwaltet; ihm standen als eine Art Ältestenrat die Oberhäupter der anderen Sippen und Clane zur Seite. Die Oberhäupter eines Dorfes waren in ihren Entscheidungen frei.

Heutzutage gibt es in jedem Dorf eine Person, die für die Regierung als gewählter Dorf-Häuptling („town chief“) eingesetzt ist, den *plö ko die mä*, „Dorf verwalten nach außen (Stirn)“. Diesem stehen als Helfer die *gu ko die mä*, Dorfbezirk-Häuptlinge („quarter chief“), zur Seite. Es handelt sich hierbei oft um jüngere Männer, die mit den Regierungsangelegenheiten vertraut sind (Duo: 14,10).

Ein Dorf-Häuptling erhält Befehle der Regierung, die ihm meist von dem ihm übergeordneten Stammes-Häuptling („clan chief“) zugeleitet werden (Balo: 2,3). Es ist seine Aufgabe zu achten, daß sie richtig durchgeführt werden (Uonlä: 56,2).

So müssen von dem Dorf-Häuptling vor allem die Steuern jedes Jahr eingezogen werden (Uonlä: 56,2), müssen die Arbeiter für die Staatsdienste (Glopo: 20,2; Balo: 2,3) gestellt werden. Für die Trägerdienste hat sich eine besondere Regel ausgebildet: jeder der Dorfbezirke hat drei Tage lang Dienst und muß alle Trägerarbeiten, die in dieser Zeit verlangt werden, übernehmen; dann ist der nächste Dorfbezirk an der Reihe (Glopo: 20,2; Gbäädä: 18,2).

Die Dorf-Häuptlinge können aus diesen Arbeiten einen eigenen Gewinn herauszuschlagen versuchen⁸⁸ (Demi: 10,2); in der Regel werden sie hiermit jedoch kaum Erfolg haben.

Weiterhin spricht ein Dorf-Häuptling (bzw. jeder der Bezirk-Häuptlinge) Recht (Gbäädä: 18,3). Er ist sozusagen Staatsanwalt und Richter in einer Person, an den sich heutzutage auch derjenige wenden kann, der von seinem Vorgesetzten zu Unrecht sich bestraft fühlt (Toma: 67,1; Gögö: 21,6). Geld, das der Häuptling als Strafen erklagt, gehört von Rechts wegen dem Staat; es bleibt jedoch praktisch dem Häuptling bzw. kommt dem Geschädigten zu. Bei den so vereinnahmten Summen handelt es sich aber um kleine Beträge, die dem Häuptling gerade für den Kauf von Lampen-Petroleum reichen (Gbäädä: 18,2).

Als Richter hat der Dorf-Häuptling nur ein geringes Maß an Autorität, denn er gilt als die unterste Gerichtsinstanz. Wenn sein Urteil miß-

⁸⁸ Nach den Gesetzen (Laws, 1949: Art. 23a) steht auch den Dorfhäuptlingen ein Anteil an den Steuern zu. Dies ist als Vergütung ihrer Arbeitsleistung gedacht. Die Häuptlinge von Diaple sind jedoch bisher noch nie in den Besitz solcher Gelder gekommen.

fällt, wendet sich eine der klagenden Parteien an den Stammes-Häuptling oder an den Groß-Häuptling (Nagasa: 37,7; Sewua: 44,12). Urteile der Dorf- bzw. Bezirks-Häuptlinge betreffen meist nur innerfamiliäre Zwistigkeiten und Beleidigungen (Balo: 2,3), denn schon der Streit um eine Hauptfrau hat einen Streitwert, den nur Stammes-Häuptlinge beurteilen sollen.

Da diese Männer selbständig sind und das Dorf heute verwalten, kommt ihnen die Bezeichnung *qui bou mä*, 'Zivilisation Wohlstand Person', zu. All die Männer, die der liberianischen Regierung in Njor Diaple ihre Arbeitskraft zur Verfügung stellen, stammen aus Verhältnissen, die ihnen in der traditionellen Kultur nicht gestattet hätten, *bou mä*, Besitzer von Wohlstand, zu werden.

Der heutige Dorf-Häuptling von Njor Diaple ist Demi, der zwar der älteste Mann seines Clanes, nicht aber seiner Sippe ist und der im Dorf wenig Anhang besitzt. Er ist wegen seiner Freundlichkeit und Bedeutungslosigkeit gewählt worden. — Als Bezirk-Häuptling amtiert für den Da-plö-Bezirk Gonti, dessen Vater eine Frau in dem Dorf erhalten hatte und ein Hinzugewanderter ist, der an sich nicht mit der Da-no-Sippe verwandt ist. Sein Vater war Krieger im Dorf. Der Bezirk-Häuptling des Dea-plö-Bezirktes ist Balo, der ein Sohn einer Nebenfrau und nicht ältester Sohn seines Vaters ist. Er wäre traditionsgemäß nie Oberhaupt geworden. — Der Häuptling des Dule-Bezirktes (der auch einige Vollmachten für den Gwai-no-Clan in Dea-plö übernommen hat) stammt aus dem Clan eines *jake*, Lehnsmanne — wie sich sein Rivale erinnert (Zö: 61,3). Gbädäs Großvater konnte seinem Sohn keine Frau erwerben, deshalb gab der Großvater von Zö dem jungen Mann eine Frau. Nach der Tradition könnte der Nachkomme eines solchen Clanes nicht Sippenoberhaupt werden.

All diese Männer aus einfachen Clan-Verhältnissen haben die Chance wahrgenommen, die ihnen die moderne Zeit bietet. Sie versuchen zu herrschen (Gonti: 24,3), auch wenn diese Tätigkeit für sie viel Arbeit mit sich bringt (Uonlä: 56,2). Die Regierungsarbeit macht nicht beliebt — wie man an dem Renommee Gontis sieht —, aber sie macht einen Mann als Häuptling berühmt (Duo: 14,9).

Zu bedenken bleibt weiterhin, daß diese Männer von ihren Sippen in diese Ämter gewählt sind. Wenn man die Eigenschaften anschaut, auf Grund derer diese Männer ausgewählt sind, so ergibt sich:

Demi wurde gewählt, weil er zu jedermann freundlich ist, weil er wohlhabend genug ist und keiner befürchtet, daß er sich durch sein Häuptlingsamt unrechtmäßig bereichert (Demi: 10,2).

Gonti wurde gewählt, weil er tapfer ist und seine Leute auch gegen Vertreter der Regierung verteidigt. Weiterhin hat er sich bei dem Stammes-Häuptling in Butulu beliebt gemacht, so daß es günstig ist, ihn als Bezirk-Häuptling anzuerkennen (Nagasa: 37,10).

Balo war ursprünglich Regierungsbote und kennt sich deshalb in der „modernen Verwaltung“ aus. — Auch ist er ein starker Roder, und man sagt, er lasse sich nicht leicht einschüchtern (Balo: 2,2).

Gbäädä gilt als geschickter Richter und ist derjenige, der seine Leute zur Arbeit zu überreden vermag. Weiterhin ist er wohlhabend und man fürchtet nicht, daß er sich durch sein Amt bereichere.

β) Der Händler

In der traditionellen Kultur werden von den Oberhäuptern überschüssige Wertträger gegen fehlende eingetauscht. Nur sie führten diese (eine) Form des Tausch-Handels durch. Heutzutage müssen drei verschiedene händlerische Verhaltensweisen unterschieden werden, die alle mit dem Begriff *dɔ dɔ mā*, ‚Ding für Ding Person‘, zusammengefaßt werden.

Der Handel der Frauen auf dem Wochenmarkt

Jede Woche muß zumindest eine Person je Clan den von der liberianischen Regierung ins Leben gerufenen Wochenmarkt⁸⁹ des Gebietes aufsuchen und dort einige Produkte feilhalten. Die Wochenmärkte befinden sich nur in den größeren Dörfern, die meist gleichzeitig als Regierungsposten dienen. Im zentralen Dan-Gebiet, wo keine Straßenpassanten als Käufer in Frage kommen, werden den Bäuerinnen höchstens von den ansässigen Mandingo-Händlern und von Regierungsbeamten Nahrungsmittel abgekauft (Glopo: 20,2; Semana: 64,4).

Der Umsatz ist deshalb gering. Die Frauen können sich höchstens Salz von dem Erlös ihrer Waren kaufen (Gbäädä: 18,5); selten sparen sie soviel Geld zusammen, daß es zu einem Kleiderstoff reicht (Glopo: 20,2).

Als Handelswaren gelten vor allem Bananen und Früchte (Gbäädä: 18,5), Knollen, Tomaten und Okru (Glopo: 20,2). Vieh oder Gerät sieht man selten auf dem Markt in Butulu.

Der Verkauf von Handelsfrüchten an Berufshändler

Die Bauern verkaufen Kolanüsse und Vieh meist an Mandingo-Händler, Reisüberschüsse, Kaffee, Kakao und Palmkerne an libanesischen Händler. Dieser Verkauf der landwirtschaftlichen Erträge ist eine Beschäftigung für Männer (Demi: 10,3). Den Verkauf führen die Oberhäupter

⁸⁹ Vgl. S. 307 f.

selbst durch (Nagasa: 37,3) oder aber sie beauftragen ihre Söhne — selten ihre Frauen (Gbäädä: 18,5). Die jungen Männer können meist besser mit den Kaufleuten verhandeln, weil sie sich oft zuvor in Firestone oder Monrovia mit kaufmännischen Methoden vertraut gemacht haben (Demi: 10,3). Viele Bauern scheuen den Besuch in den großen Orten bzw. handeln nicht gerne mit den Kaufleuten. Sie überlassen deshalb ihre Ware den Mandingo-Händlern ihres Dorfes; heute sind wohl in allen Dan-Dörfern Mandingo-Händler ansässig. Sie lassen die Mandingo auch lieber für sich auf den großen Märkten Waren einkaufen und beziehen sie gegen einen Preisaufschlag, als selbst zu feilschen (Semana: 64,5).

Diese Art des Handels kann an sich als direkte Fortführung des *do*, Handels, angesehen werden, nur daß die Dan heute, da im Hinterland das Münzgeld-System eingeführt ist, einen Wertmesser zwischen ihre Waren zu schieben haben. Jedoch ist die Verwendung von Münzgeld selbst traditionalistischen Männern (Njazi: 38,3) angenehm und gilt als sinnvolle Erleichterung beim Handel.

Der Verkauf importierter Waren

In allen Dan-Dörfern trifft man heute auf kleine Verkaufsstände, die vor allem vor den Häusern an dem Durchgangsweg angelegt sind. Häufig ist nur eine Matte am Boden ausgebreitet (so z. B. bei der Frau Duo, Dule-Bezirk in Njor Diaple), manchmal sind die Waren auf einer überdachten Ausruhebank einladend ausgestellt (so in Glale oder bei Duo, Deaplö-Bezirk in Njor Diaple). Manchmal sind die Waren in der Hütte aufbewahrt, und nur ein paar Stoffe, die vor der Hütte am Boden oder auf dem Dach ausgebreitet sind, deuten den Laden an (so bei dem Mandingo Semana und dem Händler Goke, beide in dem Dule-Bezirk von Njor Diaple).

Ein solcher Verkaufsstand kann sowohl einem Mann (Duo: 12,6; Zamä: 60,9; Sädöwä: 41,1) als auch einer Frau (Gate: 27,5) gehören. Häufig aber leiten die Frauen den Stand ihres Mannes (Goke: 23,4; Sädöwä: 41,1). Mancher Händler hat auch einen „Ladenjungen“, wie er es bei den Libanesen sieht, der für ihn die Waren hütet und verkauft (Duo: 12,6).

Um einen Marktstand führen zu können, benötigt man zunächst Geld für eine liberianische Handelslizenz, deren es mehrere gibt: solche, die den Verkauf gewöhnlicher Waren gestattet, solche für den Verkauf von Munition, von Petroleum, von Vieh oder von Zuckerrohrschnaps. Die Preise, die für solche Handelslizenzen gezahlt werden müssen, sind unterschiedlich. — Außerdem benötigt man etwas Geld, um Ware bei einem Händ-

ler zu erwerben. Solches Anfangskapital zu erhalten, bildet für einen jungen Händler zunächst die größte Schwierigkeit, obwohl man schon mit acht Dollar einen „großen Verkaufsstand“ eröffnen kann (Gate: 27,5). Junge Leute versuchen sich oft Geld zu leihen, was allerdings zu Komplikationen führen kann (Sädöwa: 41,1).

Mit dem Einsatz von acht Dollar kann ein geschickter Händler in einem Jahr sein Kapital auf vierzig Dollar vermehren, wenn er für sich selbst nichts aus seinem Erlös verbraucht (Gate: 27,5).

Die Waren *magesi*, market things, *engl.*, die ein solcher Händler anbietet, sind fast ausschließlich europäisch-amerikanischer Herkunft: Zigaretten, Würfelzucker, Streichhölzer, Bonbons, Patronen, Sprengstoffe, Schlösser, Rasierklingen, Seife, Suppenwürfel, Büchsenfisch, Tücher, Kleider (Unterwäsche) und Alkohol zum Wundenreinigen.

In fast allen Fällen handelt es sich um sehr kleine Mengen, die bei einem solchen Stand auf Lager sind. Teures Gerät, wie Eimer, Wannen und Petroleumlampen werden selten feilgeboten. Die Preise sind bei allen Händlern die gleichen.

In der Regel führt man einen solchen Stand nur als Nebenbeschäftigung, um genügend Zeit zum Jagen (Duo: 12,8) oder zum Pflanzbau zu haben (Goke: 23,4).

Die Verkaufsstände werden meist von jungen Leuten geführt, die ihr Anfangskapital an der Küste verdient und sofort in Wertgerät gewandelt haben; sie verkaufen dieses, um den Verdienst zu mehrten (Zamä: 60,5). Personen jedoch, die es in ihrer Gesellschaft schon zu Ansehen gebracht haben, wollen keine Händler (mehr) sein; sie verzichten auf dieses Geschäft oder übertragen es zumindest auf ihre Frauen (Zö: 61,2), denn dem Beruf des Händlers hängt etwas Unvornehmes an und man ist bestrebt, möglichst bald wieder ein „angesehener Mann“ (Tua: 54,1), ein „richtiger Pflanze“ (Goke: 22,2) zu werden.

Die Waren einzelner Verkaufsstände in Njor Diaple

(Stichtag April 1963)

1. Der Verkaufsstand der Frau Duo (Dule-Bezirk). Eingekauft in Ban durch den Freund der Händlerin, Kwiaka (Lüa-no-Sippe)

Vorhandene Anzahl	Ware	Verkaufs-Preis
3 x 20	Zigaretten	2 cts
	Streichhölzer	3 cts
	Patronen	20 cts
	Becher Erdnüsse	2 cts
	Abschnitt Seife	10 cts

2. Der Verkaufsstand von Goke (Dule-Bezirk). Verkauf durch das Ehepaar.
Besitzt Petroleum- und Munitions-Lizenz

Vorhandene Anzahl	Ware	Verkaufs-Preis
	Toffee	1 cts
	Bonbon	1—2 cts
	Ölsardinen-Büchse	30 cts
	Ölsardinen-Büchse	40 cts
	Seife	10 cts
	Patronen	20 cts
1 Pfund	Carbide (engl.)	50 cts
1 Pfund	Carbide (franz.)	1,00 \$
	Stoff-Stück, klein	40 cts
	Stoff, groß	1,20—1,40 \$
	Unterhemd	50 cts
	Kanister Petroleum	

3. Der Verkaufsstand von Sej (Dea-plö-Bezirk). Einkauf und Verkauf durch
den jungen Mann. Petroleum-Lizenz

Vorhandene Anzahl	Ware	Verkaufs-Preis
	Suppenwürfel	2 cts
	Zigaretten	2 cts
	Streichhölzer	3 cts
	Seife	10 cts
5 St.	Körperpuder (Dose) à	30 cts
4 Schachteln	Patronen à	20 cts
1 Pfund	Carbide (engl.)	50 cts
1 Flasche	Alkohol (pro Wunde)	1 cts
	Handtücher, klein	70 cts
12	Unterhemden (für Männer) à	50 cts
12	Unterhosen (für Männer) à	50 cts

4. Der Zuckerrohrschnaps-Ausschank des Wiemi (Dea-plö-Bezirk). Rum kommt
aus Dample, Elfenbeinküste

Vorhandene Anzahl	Ware	Verkaufs-Preis
1 Faß	Zuckerrohrschnaps (kleine Flasche)	33,00 \$ 20 cts

5. Der Petroleum-Verkauf der Frau Gate (Dea-plö-Bezirk). Der eine Kanister,
aus dem ausgeschenkt wird, stammt aus Ban

Vorhandene Anzahl	Ware	Verkaufs-Preis
1 Kanister	Petroleum pro Flasche	6 cts

6. Der Mandingo Semana (Dule-Bezirk). Er hat auch eine Vieh-Handels-Lizenz

Vorhandene Anzahl	Ware	Verkaufs-Preis
etwa 1/2 Pfund	Bonbon	1 cts od. 2 cts
etwa 1 Pfund	Würfelzucker (amerik.)	1 cts
etwa 1 Pfund	Würfelzucker (franz.)	1 cts
5	Büchsen Fisch	20 cts
	Schnupftabak (Kapsel)	1 cts
2 Flaschen	„lysol“-Antisepticum	40 cts
20 Packungen à 5	Rasierklängen (je)	25 cts
12	Schlösser	50 cts
1 Dose	„Carbure de calcium“	1,00 \$
3	Leibchen	1,00 \$
4	Unterhosen (Frauen)	1,00 \$
4	Hefte (engl.)	25 cts
4 1/2 Paar	Ohrringe (einfach)	50 cts
1 Eimer	Erdnüsse	1,00 \$

Weiterhin gibt es in dem Dorf Njor Diaple noch zwei Stände, an denen Zuckerrohr-Schnaps ausgeschenkt wird (Besitzer sind Gbäaku und Wiatu), die aber z. Z. geschlossen sind.

Liste wichtigster Lehnwörter der Händler aus dem Englischen

Deutsch	Lehnwort (Dan)	Ausgangswort (Englisch)
Becher	<i>kɔpo</i>	cup
Eimer	<i>boke</i>	bucket
fünfzehn	<i>eten</i>	eighteen
Geld	<i>mone</i>	monney
Gewinn	<i>plofi</i>	profit
Kaffee	<i>kofi</i>	coffee
Koffer	<i>willi</i>	valise
Lampe	<i>napə</i>	lamp
Marktartikel	<i>mägesi</i>	market things
Schneider	<i>tela</i>	tailor
Schüssel	<i>panna</i>	pan
Tabak	<i>ta</i>	tabacco
Zigarette	<i>sükade</i>	cigarette
Zinkdach	<i>panni dä</i>	
Zuckerrohrschnaps	<i>šna</i>	schnaps

V. DIE ROLLE DES PFLANZERS

Obwohl es zu einem rechten und angesehenen Mann gehört, daß er ein *blüö kpō mā*, 'Pflanzung anlegen Person', ist — d. h. daß er fähig ist, seinen Frauen rechtes Pflanzungsland zu richten oder richten zu lassen — und diese Tätigkeit somit bei der bäuerlichen Wirtschaftsstruktur der Dan von grundlegender Bedeutung ist und von allen Männern gleichermaßen ausgeübt wird (Bla: 4,1; Defā: 7,1), gibt es dennoch einzelne Personen, die es in dieser Tätigkeit zu besonderen Leistungen bringen (Gbädä: 10,1; Sädöwä: 40,2).

Zwar lassen sich Personen, die *blüö jua*, Pflanzungsarbeit, ausführen in zwei Kategorien — die *lü bō mā*, Holzfäller, und die *blüö bō mā*, Waldroder — aufteilen; da jedoch nur ihre Arbeitsweisen formal verschieden, ihre Einstellung zur Arbeit und sonstigen Verhaltensweisen jedoch einander sehr ähnlich sind, fasse ich im folgenden beide Gruppen zusammen.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Pflanzers

In die Arbeit auf den Pflanzungen teilen sich Männer und Frauen¹. Die Männer bereiten das Pflanzungsland vor: sie fällen die Bäume und roden das Buschwerk, während die Frauen das Erdreich bearbeiten (Šlābode: 49,1), hacken, säen, jäten und die Schößlinge pflegen. An den Ernte²-Tätigkeiten sind beide Geschlechter beteiligt: Männer und Frauen schneiden mit sichelförmigen Messern die Ähren, während besonders Frauen die Garben den Schnittern abnehmen. Knollen werden von den Frauen ausgegraben (Dekpene: 9,2).

Alle Männer beteiligen sich je nach ihrem Kräftevermögen und nach ihrer Lust an der anstrengenden Pflanzungsarbeit. Die eigentlichen Roder sind aber die jungen Männer, oft schon als Knaben, bevor sie in das Beschneidungslager gelassen werden (Gōgō: 21,2), und später wieder, wenn sie für ihre Frauen unter Aufsicht des Oberhauptes Felder anlegen. Dann bleiben die Männer Roder, solange sie diese Tätigkeit durchführen müssen bzw. ihre Kräfte es ihnen gestatten. Roder altern früh (Tua: 54,5).

Da das Roden eine allen Dan-Männern zugehörige Arbeit ist, läßt sich über die Statur eines Buschroders wenig Spezielles aussagen. Es sei jedoch bemerkt, daß die Dan-Männer recht muskulös sind.

¹ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 31—34. ² Nach HIMMELHEBER, 1958: 33.

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Pflanzers

Da sich nicht alle Männer in gleichem Ausmaß als Pflanzungsroder hervortun (Sā: 40,8), gibt es unter ihnen Personen, die man als *de jua gluo*, Pflanzungskrieger, bezeichnet (Sā: 40,3). Diese versuchen, durch besondere Leistungen aufzufallen und so durch ihre Arbeit *tin*, Ruhm, zu erwerben. Die Gesellschaft erkennt dankbar die Leistungen eines solchen Mannes an³ und feiert ihn durch Geschenke, Feste und Lieder (Tua, 54,4). So kann sich ein Roder rühmen, wenn er für seine Frauen viel Pflanzungsland zu richten in der Lage ist (Gbäädä: 10,1), oder wenn er in kurzer Zeit in aufseherregender Weise oder besonders gründlich seine Arbeit durchführt (Tua: 54,1).

Die Pflanzter halten untereinander Wettstreite ab, in denen sich zeigen soll, welcher von ihnen den Anspruch erheben kann, ein Meister zu sein. Die fähigsten Männer fordern sich gegenseitig zum Streit heraus: einer verlangt von seinem Gegner als Zeichen gleichen Könnens eine Tat, die er selbst vollbringen kann. So behauptet er, mit einem einzigen Messerschlag eine armdicke Liane durchhauen zu können. Bevor der Herausgeforderte nun sein Können beweisen darf, versucht der Fordernde, ihn mit zauberischen Mitteln am Erfolg zu hindern (Tua: 54,3). Derjenige, der das mächtigste Mittel besitzt, „das allem standhält und alle schädigen kann“, gewinnt schließlich den Wettstreit.

Der Roder, der sich dank seiner Mittel und dank seiner Kraft als der erfolgreichste ausgezeichnet hat, wird nun der Meister einer Gruppe von Rodern — meist seiner Verwandten —, die sich unter seiner Leitung zusammenfinden und von seinem Können durch ständiges Beobachten gewinnen möchten (Tua: 54,1). Ist der Meister alt, so kann er seine Kräfte auf die Schüler übertragen, indem er seine Hände auf die Schultern des vor ihm arbeitenden Lehrlings legt (Tua: 423); auch kritisiert der Meister die Arbeit seiner Schüler und läßt schlampig gerodete Stellen überarbeiten, wenn er mit ihnen nicht zufrieden ist (Tua: 54,3).

Je nach der Persönlichkeit des Meisters kann aus solch einer Arbeitsgemeinschaft eine *ba*, Gruppe, entstehen, in der der Meister nur eine Art Vorarbeiter ist; oder aber es entwickelt sich eine stärker geschichtete, bundesartige Gemeinschaft, in der allein der Meister genaue Kenntnisse über den Hilfsgeist besitzt, durch den die Arbeit ermöglicht ist (Balo: 2,4).

³ Wie sehr sich die Dan als bäuerliches Volk betrachten, wie sehr sie am Geschehen ihrer Buschroder teilnehmen, geht aus einer Mitteilung (Kwasi: 30,1) hervor, nach der an einem Tag von einer Lokalgruppe nicht mehr gearbeitet werden durfte, wenn einem der Roder bei der Arbeit ein Unglück zugestoßen war.

Diesen Bundes-Charakter nimmt die Arbeitergruppe vor allem dann an, wenn der Meister die Möglichkeit besitzt, sich in ein Tier⁴ zu wandeln und als solches beim Roden zu wirken (Tua: 54,4).

Erfolgreiche *ba*, Gruppen, wirken als eine Einheit, die ein wohlhabendes Clan-Oberhaupt anfordert (Tua: 54,2; Kadö: 28,3). Es kann dann geschehen, daß mehrere solcher Arbeitergruppen aufeinanderstoßen und sich aneinander messen. Bei einem solchen Wettstreit teilt der Einladende ein Stück Wald in so viel Teile wie Roder-Gruppen. Diese müssen auf ein gemeinsames Zeichen mit der Arbeit beginnen. Wer zuerst sein Feld gerodet hat, ist Sieger. Daß hierbei wiederum magische Praktiken angewendet werden, liegt auf der Hand.

Die siegreiche Arbeitergruppe wird zum Abschluß gefeiert, der Name ihres Meisters wird weithin bekannt (Kadö: 28,3).

Aber nicht alle Männer roden in Gruppen. Viele junge Burschen, die sich z. B. bei einem wohlhabenden Mann beliebt machen wollen, um von diesem als Entgelt eine Frau gestellt zu bekommen, roden ein Pflanzungsfeld allein (Sane: 43,2). Kräftige Männer roden mitunter auch der Schwester das Feld, um deren Leben in der fremden Sippe zu erleichtern (Goke: 32,1). Männer, die einem wohlhabenden Oberhaupt eine Zeitlang als Roder gedient haben, können meist mit einem guten Entgelt rechnen, dürfen z. B. auch später noch mit einer Frau des Auftraggebers ungestört zusammenleben (Bla: 43,2).

Auch wenn in der Regel mächtige Männer körperliche Arbeit vermeiden, gilt das Roden und Bäumefällen doch als ausgesprochen „männliche“ Arbeit, so daß selbst wohlhabende Männer ihren Frauen zeigen, „was für Kerle sie sind“. So war der verstorbene Häuptling von Diaple, Sowtie, ein Clan-Oberhaupt der Da-no-Sippe, berühmt als Meister einer *ba*, Gruppe, und hat aus Vergnügen an der Arbeit mit seinen Männern manchem weniger wohlhabenden Mann das Pflanzungsland gerodet.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Pflanzers

a) Das Arbeitsgerät

Wenn die Buschroder ausziehen um zu arbeiten, so werden sie von einer Gruppe männlicher Musikanten⁵ begleitet (Sā: 40,3; Tua: 54,2). Diese spielen meist Schlitztrommeln verschiedener Größen. Ich selbst habe ein Orchester von vier kleinen Schlitztrommeln aus Bambusröhren und einer mächtigen hölzernen *bā*, Schlitztrommel, gesehen. Andere Musikinstru-

⁴ Zur Tierwandlung vgl. S. 415 f.

⁵ Über die Musikanten der Dan — vgl. ZEMP, 1964a.

mente, wie Glocken, Gongs usw., sind meist individuelle Zutaten, die in Verbindung mit einem bestimmten Zaubermittel stehen (Tua: 54,2). Außer den Trommlern gehören meist noch einige Sänger zu den Musikanten, die den Roder „Kraft zusingen“ (Sā: 40,3; 40,8). Ich selbst habe — ein andermal — drei Musikanten für drei Roder aufspielen gesehen; häufig kommen jedoch sieben Musikanten auf drei Buschroder.

Die Buschroder verwenden zum Niederschlagen des Waldes große *gbe*, Buschmesser; in hölzernen Griffen stecken breite sichelförmige Eisenklingen⁶. Die linke Hand, die das Buschwerk greift, wird mit einem ledernen Fäustling geschützt. Das Handgelenk ist oft mit einer geflochtenen Manschette verhüllt. — Bei der Arbeit ist der Oberkörper des Roder nackt, seine Taille umgibt eine breite, aus Fasern geflochtene Schärpe, auf der manchmal Kauri appliziert sind. Um die Hüften trägt der Roder einen langen Rock⁷, der bis zu den Knöcheln reicht; er ist aus einzelnen Baststreifen hergestellt, die am Gürtel miteinander verknötet sind. An der Rückseite dieses Rockes hängen Gelbgußglocken, die formal europäischen Glocken gleichen (und teilweise auch Importwaren darstellen).

Mancher Roder trägt einen Helm⁸, der den Kopf vor niederbrechendem Holz schützt. Solche Helme sind möglicherweise eine junge Übernahme von den Kran (Tua: 54,2). Hierbei werden aus Raphiabast gezwirnte Schnüre zu Zöpfen geflochten und so auf einen diagonalgeflochtenen Korb aus Pandanus-Streifen aufgenäht. Die einzelnen Helmformen können individuellen Einfällen des Trägers unterworfen sein (Tua: 54,1).

b) Die Arbeitsweise

Die eigentliche Arbeitsweise der Bäumefäller (Sā: 40,4) wie die der Buschroder (Tua: 54,3) — das Errichten von einer Plattform, die Arbeit mit der Axt bzw. dem Buschmesser — ist schon ausführlich beschrieben⁹, so daß ich mich im folgenden mit einigen Besonderheiten beschäftigen kann.

Wie bei jeder Tätigkeit kann nur derjenige überragende Leistungen vollbringen, der das richtige Werkzeug und die richtigen Zaubermittel besitzt. Letztere können für einen Roder in Armringen (Sā: 40,8) oder in einem *blüö gblü*, Pflanzershelm, bestehen (Tua: 54,1). Dies bedeutet, daß der Helm eine Manifestation des *dü*, Geistes, ist, der dem Roder die

⁶ Ein Buschmesser dieses Typs im Museum für Völkerkunde, Basel: III/10860.

⁷ Die Herstellung eines solchen Rockes werde ich gesondert beschreiben. Als Abb. vgl. HIMMELHEBER, 1958: Abb. 1a.

⁸ Dan-Helme im Museum für Völkerkunde, Basel III/10659 und 16559.

⁹ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 31 f.

Arbeit erleichtert. Damit dieser Helm wirkt, muß er dem Roder im Traum erscheinen, d. h. von ihm Besitz nehmen (Balo: 2,4; Tua: 54,2). Die meisten Roder oder Fäller besitzen eine große Anzahl von Zaubermitteln — die häufig durch die Zusänger erst wirksam werden —, die sie dann aber unverwundbar werden lassen, oder die bezwecken, daß sich Wunden der Roder gleich wieder schließen (Sä: 40,3), die Ungeziefer fernhalten (Sä: 40,8), den Schlag des Buschmessers vom eigenen Körper abwenden (Sä: 40,8) oder aber die anderen Männer an erfolgreicher Rodungs-Tätigkeit hindern (Tua: 54,2). All diesen Besitzern solcher Mittel ist aber der Mann überlegen, der sich in ein Tier zu wandeln versteht, der einer höheren Charge des (kleinen) Elefantenbundes oder dem Wildschweinbund angehört und der deshalb während der Arbeit seine tierischen Kräfte freimachen kann (Tua: 54,4; Dekpene: 9,6).

Eine wichtige Arbeitsweise zeigen die Bäumefäller, wenn sie einem Baum befehlen, in eine bestimmte Richtung zu fallen, indem sie ihm durch ein kleines Mädchen, das ein Beil in Miniaturgröße schwingt, den Weg weisen¹⁰.

Um durch die Pflanzungsarbeit berühmt zu werden, stellen die Roder ihr Können ständig unter Beweis; sie weichen Gefahren nicht aus, sondern suchen sie sogar, indem sie Dornengestrüpp künstlich aufschichten und dann darauf mit bloßen Füßen tanzen (Sä: 40,8) oder indem sie sich anschicken, dicke stachelige Palmwedel mit den Füßen zu zerstampfen (Tua: 54,4). Manche Roder geben auch Vorstellungen, bei denen sie dem Publikum ihre Kräfte beweisen, indem sie mächtig schwere Baumstrünke waagrecht vor sich tragen und dabei noch zu tanzen verstehen (Tua: 54,4).

Viele dieser Zauberhandlungen werden nur möglich, wenn der Roder spezielle, mit ihnen verknüpfte *täa*, Verbote, strikt einhält. Das wichtigste Verbot ist der Verzicht auf rotes Palmöl, weil dieses wie Blut aussieht.

Wenn der Baumfäller oder Buschroder arbeitet, so empfindet er sich in einem Kampf gegen den dem Menschen feindlich gesinnten Wald. Der Roder versucht diesen zu verwunden. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß der Buschroder eine Möglichkeit kennt und anwendet, wie er sich an seinem Gegner, dem Wald, rächen kann, falls dieser ihn bei der Arbeit schlecht behandelt. Wenn der Roder will, so kann er Bäume nicht nur „töten“, er kann sie auch „vernichten“. Er kann sich dem Wald gegenüber verhalten, wie ein Krieger mit einem menschlichen Feind umgeht. Der Roder kann nämlich einem Baum die Möglichkeit nehmen, wieder

¹⁰ Nach HIMMELHEBER, 1958: 223.

auszuschlagen, neu zu treiben, indem er den Stumpf eines gefälltten Baumes schält, daß er ohne Rinde austrocknet. Legt er dann noch Feuer an die Wurzel, so ist der Baum „vernichtet“. Der Baum wird niemals wieder „in neuer Form erstehen“. — Für gewöhnlich hütet sich der Roder, Bäume zu *zə*, vernichten, sondern fällt sie nur, läßt sie wieder treiben, weil er weiß, daß er den Sekundärwald später brauchen wird. Er schlägt die Bäume nur nieder, was man *bə*, senden, nennt. Er läßt ihnen die Möglichkeit, in neuer Form später wieder zu erstehen.

c) Wissen und allgemeines Verhalten

Zur pflanzerischen Tätigkeit gehört Erfahrung, *blöö kpə sü*, „Pflanzung anlegen darin“, die man erlernen kann und die nicht jeder Mann besitzt (Defä: 7,1). Allerdings wissen die meisten Männer über die Güte eines Bodens, Pflanzungsrhythmus, jahreszeitlichen Arbeitsverlauf usw. Bescheid. Im folgenden möchte ich einige Feststellungen aus dem Wissen der Bauern wiedergeben.

Die Dan unterscheiden fünf Arten von Wald, die nach der Rodung jedesmal eine andere Erde ergeben. Sie¹¹ kennen:

mbu, Sekundärwald, der nach Aufgabe eines Feldes nur ein bis drei Jahre Zeit zum Sprießen gehabt hat. In ihm sind noch alte Schoße von Maniok, Taro, Bananen und Pfeffer. Deshalb halten sich hier gerne Antilopen auf. Zur Verwendung als Ackerboden ist dieses Gebiet noch nicht geeignet.

lo nä ist ein etwa fünfjähriger Sekundärwald, der beim Roden leicht in sich zusammenfällt. Er bildet ein dichtes Unterholz, in dem es allerdings noch keine stämmigen Bäume gibt. Würde dieser Wald geschlagen und verbrannt, so trüge der Boden nur magere Frucht. Man sagt: „Nur faule Männer benützen solches Land für neue Pflanzungen.“ Zum Niederschlagen von Gestrüpp braucht man sich nicht anzustrengen.

ngla ist ein zehnjähriger Sekundärwald, der mit größeren Bäumen durchsetzt ist. Auch wachsen hier schon Lianen. In diesem Wald halten sich gerne größere Antilopen auf. Wird solcher Wald gerodet, so erhält man einen recht ordentlichen Boden.

blü, der echte Hochwald, in dem es kaum mehr dorniges Buschwerk gibt. Es ist der „Elefanten Wald“, in dem „Kinder schön spielen können“, weil lange, kräftige Lianen zwischen den dicken Bäumen zur Erde herunterhängen, an denen man durch den an Unterholz armen Wald

¹¹ Der folgende Abschnitt ist dem unveröffentlichten Manuskript von HANS HIMMELHEBER, 1960, entnommen.

schaukeln kann. Solchen Wald zu roden ist eine mühsame Tätigkeit. Die Felder sind jedoch sehr ertragreich.

mbon und seine Sonderform *mbon gbou sü*, ‚Wald Sumpf darin‘, ist ein dichter niedriger Wald, in dem es viele Lianen gibt. Er breitet sich vor allem an Flußläufen aus. In ihm gibt es viele Schlangen, stechende Insekten usw. Hier leben Wildschweine. Als Pflanzungsland ist dieser Wald unbeliebt.

mbon ist ebenfalls ein Name für das Beschneidungslager¹²!

Die Güte des Bodens beschäftigt einen Bauern sehr — er unterhält sich gerne hierüber mit seinen Freunden. Guter Boden ist weich und schwarz (Goke: 23,4) — schlechter Boden ist hart und trocken; vor allem ist er „heiß“ (Goke: 23,4; Kwasi: 30,3). In gutem Boden kann man Reis pflanzen; die Bauern wissen, daß diese Pflanze den Boden auslaugt; sie sagen, Pflanzen nehmen das „gute Ding“ aus dem Boden, sie verbrauchen *de*, Substanz¹³; die Reispflanzen *gü sie*, ‚verderben‘ den Boden. Deshalb kann man in den heiß gewordenen Boden im zweiten Jahr keinen Reis mehr pflanzen, denn es würden nur Grashalme wachsen. In das zweijährige Feld werden Knollenfrüchte, Okra und Mais gesteckt. Eine künstliche Veränderung des Bodens durch Düngung oder auch durch magische Mittel kennen die Dan nicht (Goke: 23,4). Ist der Boden ausgelaugt, so verlegt man die Pflanzungen und rodet frische Felder (Goke: 23,4), um dann nach rund zehn Jahren an die alte Stelle zurückkehren zu können. Man nimmt gerne die ehemaligen Pflanzungsfelder wieder in Pflege, weil hier die ehemaligen Abfallhaufen und die Tierstallungen besonders geeignete Böden für empfindliche Stecklinge abgeben.

Da die Güte der Ernte nicht nur vom Boden, sondern auch vom Saatgut abhängt, probieren die Bauern gerne neue Pflanzensorten¹⁴ aus: „Man ist ständig bestrebt, neue Sorten von den Nachbarn einzuhandeln, um zu sehen, ob diese bessere Erträge liefern. Man pflanzt solches Versuchs-Saatgut auf besonderen Pflanzungsfeldern getrennt an.“ — Das Resultat von diesem Vorgehen ist, daß wir bei den Dan heute fünf verschiedene Reissorten haben und daß sich die aus Amerika stammenden Nahrungspflanzen (z. B. Maniok, Süßkartoffeln und Mais) in kürzester Zeit durchgesetzt haben (Kwasi: 30,3). — Von der Reisernte wird gleich zu Beginn ein Teil auf dem Speicher der Pflanzungshütte zentral über der

¹² Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 81 f.; FISCHER, 1964: 248.

¹³ Dasselbe Wort wird z. B. für die Alten eines Dorfes verwendet. Es bezeichnet aber auch das passive System eines Wulsthalbgeflechtes.

¹⁴ Nach dem unveröffentlichten Manuskript von HANS HIMMELHEBER, 1960.

Feuerstelle abgelagert. Dies gilt als Saatgut und darf bis zur Saat nicht berührt werden¹⁵.

Für den Bauern sind auch Kenntnisse über den Jahresablauf wichtig. In einer ätiologischen Erzählung heißt es, daß Gott zunächst den Weißen Lesen und Schreiben gelehrt habe, dann aber keine Zeit mehr für den Unterricht der Schwarzen gehabt habe und sie deshalb nur noch unterwiesen habe, wann das Jahr beginnt, d. h. wann mit dem Roden begonnen werden müsse¹⁶. Diesen Zeitpunkt gibt der göj, Baum, an: wenn seine Früchte zur Erde fallen, ist der Augenblick gekommen, da mit dem Roden begonnen werden muß. Das ist am Ende der Trockenzeit, bevor die ersten Regen fallen.

Wird zu früh gesät, d. h. das Einsetzen der Regenzeit nicht richtig abgewartet, so trocknet die scharfe Sonne das Erdreich aus und die jungen Pflanzen verdorren — eine alljährliche Gefahr für den Bauern (Gbäädä: 18,5).

Ein guter Bauer überwacht auch in der Zeit nach der Rodung seine Felder und zieht sich nicht ins Dorf zurück. Er achtet, daß seine Frauen gründlich den Boden durchhacken, sorgsam säen und gute Stecklinge verwenden (Gbäädä: 18,5).

Ist die Vorbereitung der Felder soweit gediehen, und hat die Regenzeit eingesetzt, so müssen die Männer versuchen, die Schädlinge von den Feldern fernzuhalten. Sie umgattern die Pflanzungen und legen an den Stangenzaun Schlingen, Gruben und Schlagfallen (Gbäädä: 18,5). Die Kontrollen dieser Fallen bleiben in den Händen der Männer, während später die Kinder mit Schleudern von Plattformen aus in die Pflanzungen einbrechende Vogelscharen zu vertreiben suchen.

Den Bauern ist diese Fallenjagd besonders angenehm, weil sie hierdurch, ohne besonderes Waidmanns-Wissen, zu Fleisch gelangen.

Bezeichnungen der wichtigsten Nutzpflanzen

<i>Bananen</i>	<i>glō</i>	
Planten	<i>glō wea</i>	gemeine Bananen
Süße Banane	<i>bā</i>	
Kurze Banane	<i>bu we</i>	Gewehr, schießen

¹⁵ Ich habe das auf der Pflanzung des Webers Sā aus der Lūa-no-Sippe in Njor Diaple gesehen. — Für die Dan wirkt sich verhältnismäßig günstig aus, daß ihre Knollen das ganze Jahr über gestochen werden können.

¹⁶ Diese Mythe werde ich später veröffentlichen. Sie wurde von dem Schmied Tame aus Njor Diaple erzählt.

Reis, Hirse und Mais

Reis	<i>mlü</i>
Kolbenhirse	<i>su</i>
Rispenhirse	<i>klö</i>
Mais	<i>kpau</i>

Knollenpflanzen

Jams (wild)	<i>büö</i>	
Maniok	<i>bē</i>	
Taro	<i>pie</i>	Eisen
Süßkartoffel	<i>bāne</i>	

Gemüsepflanzen

Tomate	<i>bou mö</i>	wohlhabende Person
Okra	<i>gblō</i>	
Pfeffer	<i>bāa</i>	
Erdnuß	<i>kā</i>	
Kürbis	<i>dō</i>	
Saucengrün	<i>māa</i>	
	<i>gbläi</i>	
	<i>kplo</i>	

Sträucher und Bäume

Raphiapalme	<i>duo lü</i>
Ölpalme	<i>glā lü</i>
Palm-Grün	<i>gē</i>
Palm-Kern	<i>sō ga</i>
Palm-Wein	<i>jō</i>
Kola	<i>gō</i>
Papaya	<i>ban ηō</i>
Baumwolle	<i>jē</i>
Ananas	<i>gōa jō</i>
Wilder Kaffee	<i>glo</i>

B) Die Entwicklung des Anbaues von Handelsfrüchten („cash crops“)

Die Dan bezeichnen — wohl zu Recht¹⁷ — als ihre „traditionellen“ Nahrungspflanzen nur den Reis, den Taro, Jams und die Mehlbanane (Kwasi: 30,2). Als bedeutender Fettlieferant tritt die Ölpalme hinzu, die jedoch nicht künstlich angepflanzt wird, deren Fruchtstände nur gesam-

¹⁷ Vgl. BAUMANN, 1940: 317; MURDOCK, 1959: 261.

melt werden (Kwasi: 30,3). Als wichtigstes traditionelles Gewürz mag der Pfeffer gelten, der schon früh an die Küste verhandelt werden konnte (Gbäa: 17,7), beliebte Genußmittel sind Papayafrüchte, Palmwein (aus *Raphia*- und *Ölpalme*)¹⁸ und Kolanüsse. Letztere können an wildwachsenden Waldbäumen gesammelt werden. Zu dieser Zeit — ich würde hierfür einen Zeitpunkt von vor rund 100 Jahren annehmen — legt ein Bauer nur sehr kleine Felder für seinen Reis und seinen Taro an (Kwasi: 30,3). Die Bananen werden als Hecken um die Siedlungen angelegt, um vor kriegesischen Überfällen die Häuser zu schützen (Gate: 27,4). Noch heute erinnert man sich, daß zu jener Zeit ein Mann, der sich von seiner Verwandtschaftsgruppe lösen wollte, um sein eigenes Dorf zu gründen, nur Saatreis mit sich nahm, da er wilden Jams, verwilderte Bananen und Taro überall in den Wäldern vorfinden konnte¹⁹.

Da die Dan gerne fremde Nahrungspflanzen ausprobieren, konnten später innerhalb kurzer Zeit die Süßkartoffel, der Maniok²⁰, die Tomate, der Mais (Kwasi: 30,3) und auch Tabak von der Küste aus sich im Hinterland von Liberia ausbreiten. Aus dem Sudan wurden von den Mandingo wohl erst seit neuem Erdnüsse (Semana: 64,4), Baumwolle und Hirse importiert. Die Übernahme erfolgte langsam und ohne — noch feststellbare — Komplikationen²¹. All diese Pflanzen gehören heute zum festen Bestand der Ernährung der dörflichen Bevölkerung, auch wenn einige Alte (Kwasi: 30,3) wissen, daß es diesen Reichtum an Nährpflanzen nicht immer gegeben hat.

Eine besondere Stellung unter den verwerteten Pflanzen kommt der Kolanuß zu, die von altersher in der Dan-Gesellschaft als wichtiges Genußmittel, als Friedenszeichen, Liebeserklärung und zu Orakelzwecken verwendet wird²². Darüber hinaus ist sie aber eine wichtige Handelsfrucht („cash crop“), die bei den Dan und ihren Nachbarn²³ sehr beliebt ist. Da Kolanüsse als einer der wichtigsten traditionellen Wertträger gel-

¹⁸ Über die verschiedenen Methoden der Palmweingewinnung — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 51.

¹⁹ Nach dem unveröffentlichten Manuskript von HANS HIMMELHEBER, 1960.

²⁰ Maniok wird schon um 1900 als wichtigste Anbaupflanze der östlichen Dan geschildert. Desgleichen gibt es schon zu dieser Zeit bei den Konor in Guinea den Anbau von Süßkartoffel und Baumwolle; Erdnüsse werden noch nicht erwähnt — vgl. NABER, 1910: 164.

²¹ Das Pflanzen von Erdnüssen wird erst um 1854 von den Franzosen im Senegal angeregt — vgl. THURNWALD in BAUMANN, 1940: 483. — Die Dan legen auch heute nur selten Erdnuß-Felder an, obwohl diese Leguminosen eine günstige Zwischenfrucht wären, die auch auf den verbrauchten Böden noch gedeihen würde (Semana: 64,5).

²² Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 51.

²³ Zur Form des Handels mit Kolanüssen vgl. S. 299.

ten müssen, sei im folgenden ihr Anbau und ihre Verwendung zusammengefaßt dargestellt.

1. Anbau von Kolabäumen

Die Dan sammeln nicht nur die Früchte wildwachsender Kolabäume²⁴, sondern sie pflanzen diese Bäume an²⁵. Es werden von wilden Bäumen reife Früchte²⁶ gesammelt und in der Nähe des Dorfes oder am Rand einer Pflanzungssiedlung in die Erde gesteckt (Demi: 10,1; Gbäädä: 18,5; Zö: 61,1). Daß sie späterhin gepflegt werden — von Unkraut freigehalten und wenn notwendig gegen Tierfraß geschützt oder gegen Stürme gestützt werden²⁷ —, ist wahrscheinlich. Solche Bäume, die erst nach rund zehn Jahren tragen, dann aber für eine recht lange Zeit fruchtbar bleiben, sind auch dann noch Eigentum des Mannes, der sie gepflanzt hat, wenn dieser längst den Ort verlassen hat (Gbäädä: 18,5; Lolemā: 32,5). Die Bäume können wie anderes Eigentum vererbt werden (Wej: 59,1).

Daß Kolabäume in der Nähe von Siedlungsstellen angepflanzt werden, hat, außer dem Vorteil, leichter in den Besitz der Früchte gelangen zu können, auch den Zweck, ein mnemotechnisches Zeichen²⁸ zu hinterlassen, denn die Bäume deuten für viele Jahrzehnte den Siedlungsplatz der Vorfahren an (Gbäädä: 18,4), zu dem die Nachkommen dann und wann ziehen müssen, wenn sie ihr Erbe, die Kolanüsse, einbringen wollen (Lolemā: 32,5). So wurde mir bei Überlandtouren, wenn wir an einen Kolahain gelangten, stets mitgeteilt, wessen Siedlung vor langer Zeit hier gestanden hätte²⁹.

Sind die Früchte des Kolabaumes reif, so klettern die Buben auf die Bäume und schlagen mit Buschmessern die Schoten von den Zweigen. Die Frauen lesen die Früchte von der Erde auf und bringen sie zu einem Mann, der die Schoten mit vier gezielten Schlägen aufhaut und die Nüsse herausnimmt; diese werden in einem aus zwei Raphiapalmwedeln diago-

²⁴ Wilde Kolabäume sind das Eigentum dessen, der sie zuerst gesehen hat. Er markiert den Platz und pflegt von nun an die Bäume — vgl. VENDEIX, 1924: 220; HIMMELHEBER, 1958: 36.

²⁵ Nicht nur für die Kpelle muß bewußter Anbau von Kolabäumen angenommen werden — LELANGE, 1949: 36.

²⁶ Die Dan verpflanzen auch treibende Samen und Ableger von Kolabäumen — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 52.

²⁷ Dies wird bisher nur für die Kpelle berichtet — nach LELANGE, 1949: 36 —, kann aber m. E. auch für die Dan angenommen werden.

²⁸ Kolabäume werden weniger gepflanzt, um einen Ort zu verschönern, wie dies als Begründung von den Kpelle geschildert wird — vgl. LELANGE, 1949: 36.

²⁹ Dies steht in Einklang mit dem Streben nach *tin*, Ruhm.

nal geflochtenen Korb gesammelt und später ins Dorf getragen, wo sie in einer großen Tonschale gewässert werden, damit man die zähe Schale abziehen kann (Gbäädä: 18,5).

Die geschälten und gequollenen Nüsse werden feucht in die mit *je le*, Je-Blättern, ausgelegten Körbe zurückgeschüttet und im dunklen Hausinnern aufbewahrt. Nach einigen Wochen sind die Nüsse trocken. Sie haben ihre Farbe verändert³⁰ und können nun im Handel verwendet werden.

Der Kolahandel, der schon immer stattgefunden hat, wurde verstärkt, als das liberianische Hinterland befriedet war und die Mandingo-Händler sich im ganzen Dan-Land niederlassen konnten. Ihre Anwesenheit, d. h. das Angebot vor Augen, für Kolanüsse europäische Ware, Stoffe oder Münzgeld³¹ zu erhalten, forderte jedermann auf, an dem Kola-geschäft teilzunehmen.

Da die Bevölkerung der Hinterland-Provinzen in den folgenden Jahren immer stärker in die Republik Liberia einbezogen wurde, ergab sich für die Dan auch die Möglichkeit, außer mit Kolanüssen mit geringen Mengen an Latex wilder Gummibäume (Jakassa: 26,4) und an Pfeffer (Gbäa: 17,7) auch mit traditionellen Nahrungsmitteln wie Reis und Palmkernen am Handel teilzunehmen. Die Preise für die Nahrungsmittel stiegen³², da die Bauern der Küstenregion am Ende der dreißiger Jahre nicht mehr den Nahrungsbedarf der Stadtbevölkerungen decken konnten.

Deshalb legen in der Folgezeit die Dan größere Pflanzungsfelder an (Kwasi: 30,1), die ja nun auch vor kriegesischen Verwüstungen geschützt sind. Sie verkaufen bald nach der Ernte einen Großteil ihrer Erträge, um zu Geld zu gelangen. Obwohl sie von da an häufig in den Monaten vor der Ernte Hunger leiden, weil sie nicht in der Lage gewesen waren, ihre Überschüsse richtig einzuschätzen, zuviel der Ernte verkauft haben und nun mit dem noch übrig gebliebenen Geld ihren eigenen Reis zu Wucherpreisen bei den Händlern zurückkaufen müssen³³, sind viele Dan doch in der Lage, den Ernte-Gewinn in Frauen nutzbringend anzulegen (Gonti: 24,2; Uonlä: 56,1; Dua: 66,1).

³⁰ Ob die Nüsse in dieser dunklen, feuchten Blätterpackung fermentieren oder ob durch die Blätter nur Ungeziefer ferngehalten werden soll (GERMANN, 1933: 46), kann ich nicht beurteilen. — Immerhin wird eine Kolanuß beim Kauen süß, wenn man einen Schluck kaltes Wasser dazutrinkt — vgl. LELANGE, 1949: 36.

³¹ Die Mandingo-Händler führen außer Münzgeld meist auch Tauschwaren mit sich (Tuassama: 68,2).

³² In den vierziger Jahren hat Liberia sogar asiatischen Reis importieren müssen.

³³ Vgl. die Feststellungen von HIMMELHEBER, 1963: 300.

Als wichtigste Handels-Orte zum Verkauf von Nahrungsmitteln gelten Saniquellie und Ban (David Jelu: 54; Gbäädä: 18,5). Weiterhin versuchen die Liberianer die Eingeborenen anzuregen, Palmkerne zu sammeln und zu verkaufen (Gbäa, 17,7; Goke: 23,3), da diese nach Übersee exportiert werden können³⁴. Da von den Dan Ölpalmen nicht angepflanzt werden (Kwasi: 30,2), die im Urwald wachsenden Bäume nicht gepflegt, in den folgenden Jahren aber besonders gründlich geerntet werden, führt dieser einsetzende Raubbau dazu, daß nur für ganz kurze Zeit Palmkerne verkauft werden können, heutzutage aber in den Wäldern von Nordost-Liberia Ölpalmen rar geworden sind. Dementsprechend ist Palmöl bei den Dan selten geworden, und man bezahlt heute in den Dörfern für eine Flasche Öl relativ viel³⁵, obwohl heutzutage von den libanesischen Kaufleuten für Palmkerne weniger bezahlt wird als in früherer Zeit (Gögö: 21,5).

2. Die Einführung des Kaffeeanbaus

Die eigentliche Pflanze-Wirtschaft veränderte sich aber erst, als die Dan zum Anbau von Kaffee übergingen.

Nachdem die östlichen Dan der Elfenbeinküste³⁶ schon anderthalb Jahrzehnte Kaffee in großen Plantagen angebaut haben und ihre liberianischen Verwandten neidvoll feststellen müssen, daß ihre Vetter „im Geld schwimmen — die tanzen jeden Tag!“, können sie sich doch nicht aufraffen, diese fremde, moderne Pflanze in Kultur zu nehmen. Obwohl die liberianischen Dan einige Jahre später bemerken, daß ihre Nachbarn zwar zu Geld gekommen sind, aber hierdurch nicht wohlhabend, d. h. gut gekleidet und wohlgenährt sind, ja, daß sie zu ihnen kommen, um gegen Nahrungsmittel Pflanzungsarbeit durchzuführen (weil Reis an der Elfenbeinküste auch für Kaffee-Verkäufer teuer ist), gehen plötzlich die liberianischen Dan zum Anbau von Kaffee in großem Ausmaß über.

Im folgenden Abschnitt sei dargelegt, wie und warum in dem Dan-Dorf Diaple heutzutage Kaffee angebaut wird. Die Darstellung stützt sich auf die Aussagen des Mannes (Lolemā: 32,1—5), der mit Recht (Kwiaka: 31,3) von sich sagen kann: „Ich war der erste, der hier Kaffee angepflanzt hat.“ (Lolemā: 32,1.)

³⁴ Die meisten Palmkerne, die von Liberia exportiert worden sind, stammten aus der Western Province — vgl. GERMANN, 1933: 46.

³⁵ Rotes Palmöl ist (1963) in Ban teurer als in Monrovia. In Njor Diaple ist es überhaupt nicht erhältlich.

³⁶ Die folgenden Aussagen über die Dan der Elfenbeinküste entnehme ich HIMMELHEBER, 1963: 304.

Njazi, ein östlicher Dan, hatte als Arbeiter auf einer französischen Kaffeeplantage an der südlichen Elfenbeinküste die Anbaumethoden von Kaffee kennengelernt. Als er dann in das Hinterland zurückgekehrt war, emigrierte er nach Liberia, um sich in dem Dorf Blimiple³⁷ niederzulassen und um dort, wo Land noch billig zu erhalten ist, eine Kaffeeplantage zu errichten³⁸.

Überschüssige Kaffeepflanzen bot Njazi jüngeren Stammesgenossen zum Kauf an. Da diese aber in der Mehrzahl Vorurteile gegen diese Pflanzung³⁹ hegten — sie meinten, der Kaffee würde sich in Liberia nicht von wucherndem Unkraut freihalten können — und da sie die große Mühe, die der Kaffee-Anbau fordert, nicht aufbringen wollten, begannen nur einige wenige junge Männer Kaffeebäume anzupflanzen. So versucht dann ein junger Mann, Lolemā aus Njor Diaple, Kaffee anzubauen. Dieser war von einer Reise zur Elfenbeinküste — wo er sicherlich mehrere Kaffeeplantagen gesehen hatte — nach Liberia zurückgekehrt. Er blieb einige Zeit bei Njazi, um den Kaffee-Anbau kennenzulernen. Daß Lolemā sich entschloß, selbst Kaffee anzupflanzen, hatte eine besondere Ursache: Lolemā entstammte einer Sippe, die vor einer Generation den erobernden Franzosen ausgewichen und nach Liberia übergesiedelt war. Da Lolemās Vorfahren wieder in ihr Ursprungsdorf rückzukehren im Sinne hatten, verzichteten sie darauf, in der Fremde Kolabäume zu pflanzen. Ihre Nachkommen waren in der nächsten Generation noch immer ohne Kolabäume, diese heute so wichtige Verdienstquelle; als die Oberhäupter sich nun entschlossen hatten, trotz der auch heute noch vorhandenen französisch-sprechenden Regierung der Elfenbeinküste in ihr Stammdorf zurückzukehren, wurde ihnen dort bedeutet,

³⁷ Blimiple ist ein wichtiges Dorf des Njor-Stammes. Es liegt etwa vier Stunden Fußmarsch von Njor Diaple entfernt.

³⁸ Es ist wahrscheinlich, daß Njazi nach Liberia gezogen ist, weil hier der Boden noch frei ist bzw. von den *sā dān*, „Gebiet-Besitzern“, frei verteilt werden kann. An der Elfenbeinküste ist zu dieser Zeit schon weitgehend alles günstige Land mit Kaffeeplantagen überzogen.

³⁹ Die Dan konnten sich schon vor dem Import von modernen Kaffeesorten mit wildem, *glo*, Kaffee, vertraut machen (Jakassa: 26,4). — Ich habe diese wilde Kaffee-Art im Heiligen Hain von Njor Diaple wachsen gesehen. Es handelt sich hierbei um alte knorrige Bäume, deren Stämme einen Durchmesser von rund 35 cm aufwiesen. Die Blätter des wilden Kaffees fallen auf, da ihr Gerippe unregelmäßiger und die Blattunterseite rauher, weniger glänzend ist als bei den modernen (Robusta-)Sorten. Die Früchte des wilden Kaffee werden auch geerntet und mit den Bohnen angebauten Kaffees verkauft. — Schon seit 1880 werden aus Liberia Kaffee und Kaffee-Pflänzlinge verkauft — vgl. Globus, 1880: 37.

daß in der Zwischenzeit die Kolabäume an diejenigen Sippen übergegangen seien, die die Last moderner Verpflichtungen in den vergangenen Jahren zu tragen gehabt hatten. Lolemā mußte mit seinen Leuten wieder abziehen, da er sich nicht bei den unfreundlichen Verwandten eine neue Existenz aufbauen wollte.

Auf dem Rückweg versuchte Lolemā zu Geld zu gelangen. Zunächst stellte er wohl fest, daß die traditionellen Handelsfrüchte, die Nüsse der Kolabäume, erst zehn Jahre nach Anbau der Bäume geerntet werden können — wohingegen die Kaffee-Büsche schon nach drei bis vier Jahren Frucht tragen. Wahrscheinlich entschloß sich deshalb Lolemā, Kaffeepflanzen zu kaufen und auf einem eigenen Feld anzubauen, um so am Erfolg seiner Bemühungen noch zu Lebzeiten beteiligt zu sein.

Die drei Jahre, die dem Pflanzen der Kaffeebäumchen folgten, mußte Lolemā ausharren, ständig Arbeit und Vermögen⁴⁰ in seine Pflanzung investieren und den Spott seiner Dorfgenossen ertragen, um schließlich doch kurz vor dem Ziel seiner Bemühungen aufzugeben: Doch gerade zu diesem Zeitpunkt zeigten sich die ersten Kaffee Früchte an den Zweigen, und Lolemā konnte diese später erfolgreich verkaufen.

Später sind auch seine jüngeren Verwandten zum Anbau von Kaffee übergegangen. Heutzutage besitzen jedoch fast alle Männer des Dorfes Diaple große Kaffeeplantagen.

3. Der Anbau von Kaffeebäumen

Zunächst werden Kaffeebäumchen als Setzlinge von Leuten gekauft, die auf europäischen Kaffeeplantagen das Ziehen von Kaffee-Setzlingen aus Früchten gelernt haben (Lolemā: 32,2). Jedoch können heute die meisten Dan-Bauern ihre eigenen Pflänzlinge ziehen. Sie dibbeln Kaffeesamen an besonders günstigen Stellen (Demi: 10,3) in kleinen Beeten mit schwarzer Erde, in verrotteten Blätter-Kompost. Die jungen Bäumchen werden dann samt ihren Wurzelballen mit breiten Buschmessern ausgestochen und in die frisch gehackten Felder versetzt. Als günstige Jahreszeit für diese Beschäftigung gilt die beginnende Regenzeit, wenn die Erde gut durchfeuchtet ist (Gbäädä: 18,4).

Kaffeepflanzen werden vor allem in die zweijährigen Reisfelder — wohl anstelle von Bananenschößlingen⁴¹ — gesetzt (Demi: 10,3). Aus

⁴⁰ Da sich die anderen Mitglieder seines Clanes zunächst nicht an der Kaffeearbeit beteiligen, muß Lolemā fremde Kräfte zum Reinigen der Pflanzungen anheuern und bezahlen.

⁴¹ So habe ich es auf der Pflanzung von Jakassa, Da-no-Sippe in Njor Diaple, erlebt.

diesen werden häufig die Strünke der gefälltten Urwaldbäume durch Karbid-Explosionen entfernt, der Boden aber in alter Weise gehackt. Nach der Reisernte läßt man nur noch die Kaffeebäumchen stehen. Im folgenden Jahr kann man dann das Feld nicht mehr für Knollenanbau verwenden, weil die Kaffeebäumchen viel Boden benötigen; Jahr für Jahr muß nun die Kaffeepflanzung von Unkraut gereinigt werden, da sich die Kaffeepflanzen nicht selbständig Platz zum Wachsen schaffen (Lolemā: 32,4).

Kaffeebäume benötigen rund vier Jahre⁴², bis sie Frucht setzen (Lolemā: 32,3). Wenn die Bäume nach zehn Jahren zu alt sind und nicht mehr reichlich tragen oder wenn sich die Bäume zu üppig verastet haben, müssen sie gekappt werden⁴³. Aus dem Strunk treiben bald wieder fruchttragende Zweige (Demi: 10,3; Gbäädä: 18,4; Lolemā: 32,4).

Die Kaffeepflanzungen erfordern das ganze Jahr über Pflege; dreimal im Jahr müssen die Felder von wucherndem Unkraut befreit werden (Lolemā: 32,2).

Als Schädlinge treten in den Kaffeefeldern häufig große Schwärme von Insekten (Raupe) auf, zu deren Bekämpfung den Dan keine Mittel zur Verfügung stehen (Njazi: 38,3).

Kaffee wird in der Trockenzeit gepflückt; dieser Termin liegt etwas später als derjenige der Reisernte (Gbäädä: 18,4). Wenn der Kaffee von allen Clan-Mitgliedern gemeinsam gepflückt ist, wird er in großen Körben, wie sie sonst für Reis verwendet werden, ins Dorf getragen. Die Früchte werden im Mörser enthülst und noch einige Tage lang in der Sonne getrocknet. Die Früchte liegen hierzu auf einer Matte; sie werden von Zeit zu Zeit gefegt, d. h. mit der Hand oder mit einem Fliegenwedel umgewendet (Defä: 7,1). Abends werden die Früchte zurück in den Korb geleert und im Haus über Nacht aufbewahrt. Ist der Kaffee ganz trocken, so schüttet man die Bohnen in einen Sack und läßt sie an einen der großen Marktorte transportieren. Sie werden von den libanesischen Händlern gewogen und begutachtet. Die Händler legen den Preis fest (Defä: 7,1; Demi: 10,3).

4. Der Verkauf von Kaffee und anderen Handelsfrüchten

Da sich heutzutage der Kaffee als eine günstige, moderne Handelsfrucht erwiesen hat, bedarf es keiner besonderen Überwindung mehr, daß

⁴² Vgl. LEFEVRE, 1949: 52.

⁴³ Das Kappen von Kaffeebäumen, um sie regenerieren zu lassen, ist den stärker wildbeuterisch ausgerichteten Bété der Elfenbeinküste nicht erlernbar gewesen — nach PAULME, 1962: 107.

die Dan-Bauern jetzt auch andere, ähnliche Importpflanzen anbauen; in Diaple werden heute Kakaobäume⁴⁴ (Njazi: 38,3; Kwiaka: 31,3; Sädöwa: 40,2), Zuckerrohr und (amerikanische) Gummibäume (Goke: 23,2; Mamblin: 33,1) angepflanzt.

Kaffee und Kakao werden auf den Handelsplätzen des Hinterlandes von Liberia, in Ganta, Ban und Kample (Defä: 7,1; Gbäädä: 18,4) verkauft, während der Latex von Gummibäumen zu der Firestone-Gesellschaft getragen werden muß⁴⁵. Zuckerrohr wird heute im Hinterland von den Bauern selbst gepreßt und zu Schnaps destilliert⁴⁶. Eine andere kommerzielle Verwendungsmöglichkeit für das Rohr kennen die Dan nicht.

Obwohl Kaffee bzw. Kakao als eine Art modernen Kola-Ersatzes angesehen wird, muß doch festgestellt werden, daß die Bauern zwischen beiden Handelsfrüchten große Unterschiede treffen. Zunächst sei erwähnt, daß die westlichen Dan nicht wissen, was Kaffee wirklich ist und für was er verwendet wird. Die wenigsten von ihnen haben in ihrem Leben schon einmal Kaffee getrunken (Demi: 10,3; Gbäädä: 18,4). Manche Mandingo-Händler allerdings wissen, wie man Kaffeebohnen röstet, stampft und aufbrüht.

Die wenigen Dan-Bauern, die schon von ihren Mandingo-Freunden zu einem Schluck Kaffee eingeladen worden sind, haben dieses Getränk nicht genossen, denn zumeist schätzen die Dan Süßes nicht (Demi: 10,3). Kaffee wird somit nur als Export-Produkt angebaut. Er gilt deshalb als „Fremdling“ (Sädöwa: 40,2).

Der Kaffeeverkauf geht nicht durch die Hände der Mandingo, die nach wie vor fast ausschließlich mit Kolanüssen handeln (Semana: 64,5; Kämo: 63,1). Da die Preise, die von den Europäern für Kaffee gezahlt werden, großen Schwankungen ausgesetzt sind (Demi: 10,3), und die Mandingo feststellen müssen, daß sie „über den Kaffee nichts wissen“ (Semana: 64,5), verzichten sie lieber ganz auf dieses ihnen undurchsichtig scheinende Geschäft. Aus demselben Grund beurteilen auch die Dan-Bauern die Kaffeearbeit mit Skepsis. Die Preise für die Kolanüsse sind in den letzten Jahren mehr oder weniger stabil geblieben (Semana:

⁴⁴ Kakaopflanzen wurden ebenfalls von der Elbenbeinküste importiert. Dort war es schon längere Zeit eine Handelsfrucht. Als „Entdecker“ von Kakao gilt in Njor Diaple der junge Francis Boumä.

⁴⁵ Mündliche Mitteilung von George W. Tabmen.

⁴⁶ Ich habe das Gerät (1963) bei einer Dan-Gruppe in Bopolu gesehen. Um den hohen Kaufpreis für das gußeiserne Gerät aufzubringen, haben sich in Njor Diaple einige junge Männer zu einer Kooperation zusammengeschlossen, die gemeinsam die benötigten 350 Dollar aufbringen werden.

64,3), während die Dan für ihren Kaffee häufig recht unterschiedliche Geldsummen geboten bekommen haben (Sädöwa: 40,5) und sie meist auch nicht feststellen können, was hierzu die Ursache sein mag (Demi: 10,3).

Diese Ungewißheit, die der Verkauf von Kaffee für die Bauern mit sich bringt (Sädöwa: 40,5), wird noch gesteigert durch die Tatsache, daß die meisten Dan-Pflanzer wie ihre Freunde, die Mandingo-Händler, glauben, daß die Absatzmöglichkeit für Kaffee in der Zukunft nicht immer gegeben sein wird. Sie glauben (Sädöwa: 40,5), daß sie eines Tages ihren Kaffee nicht mehr losschlagen, weil die europäischen Handelsgesellschaften das Land verlassen haben oder weil die Regierung ein Verbot gegen die Handelspflanzen erläßt. Vor allem die Kolahändler scheinen ihren ehemaligen Kunden, die jetzt den Kaffeeanbau intensivieren, einzureden, daß dies ein besonders unsicheres Geschäft sei: Der Weiße, der Kaffee trinkt, benötigt hierzu außer den Kaffeebohnen auch Zucker und Milch. Wenn eines dieser drei Ingredienzien nicht gegeben sei, würden die anderen zwei auch nicht mehr benötigt. In einem solchen Fall müßte der Kaffeeverkauf in sich zusammenfallen (Semana: 40,5).

Aus diesen Gründen vertrauen die Dan-Bauern den modernen Handelsfrüchten noch nicht so wie ihren traditionellen Wertträgern, den Kolanüssen. Trotz all diesen Einwänden pflanzen auch einige der alten Dan-Männer Kaffee an, „damit es die Söhne später gut haben werden“ (Wej: 59,4). Sie verwenden Kaffeeebäume so, wie ihre Väter einst die Kola-bäume benützt haben (Gbäädä: 18,4).

Da die Pflanzer heute das ganze Schwergewicht ihrer Arbeit in das Anlegen von Kaffeefeldern legen und diese immer größere Ländereien besetzen⁴⁷, ist schon jetzt der Reisanbau so weit eingeschränkt, daß viele Bauern keine Überschüsse bei der Reisernte erzielen (Sädöwa: 40,3). Das Resultat dieser Unternehmungen wird sich bald einstellen — die Dan Liberias werden wie ihre Nachbarn an der Elfenbeinküste schließlich zwar Geld besitzen, aber trotzdem nicht zu Wohlstand gelangen. Es wird ihnen an Nahrungsmitteln fehlen.

Es läßt sich somit auch bei den Dan heute generell feststellen⁴⁸:

„Die Landwirtschaft hat also ein völlig neues Bild angenommen; sie ist von einer Verzehrwirtschaft zu einer Produktion für den Weltmarkt

⁴⁷ Kaffeepflanzungen belegen einige Jahrzehnte lang ein Gebiet, das — nach der traditionellen Arbeitsmethode — spätestens nach fünf Jahren wieder Wald geworden wäre. Deshalb besetzen bald Kaffeeebäume die Gebiete für Reisfelder, wie dies schon jetzt an der Elfenbeinküste der Fall zu sein scheint — vgl. HOLAS, 1962: 49.

⁴⁸ Nach WESTERMANN, 1951: 100.

mit reiner Geldwirtschaft geworden. Aber eines ist geblieben: der Hackbau und die Hacke⁴⁹.“

5. Soziale Folgen des Anbaus von Handelsfrüchten

Durch Anbau und Verkauf von Handelsfrüchten (d. h. vor allem von Kaffee) kann heute ein Mann auch im Hinterland zu Geld gelangen. Dies haben viele Männer eingesehen, die in den Jahren, bevor der Kaffeeanbau sich durchsetzen konnte, noch an der Küste in den Städten, auf den Gummiplantagen oder in den Diamanten-Camps gearbeitet hatten. So habe ich z. B. 1963 um ein Vielfaches mehr 25—35jährige Männer in Diaple vorgefunden als drei Jahre zuvor (Sädöwa: 40,3).

Vor allem junge Männer, die Analphabeten geblieben sind, wissen, daß sie durch ihren Mangel an Bildung in modernen Berufen wenig Erfolg haben werden. Sie lassen deshalb zwar ihre Kinder auf eine Schule gehen (Uonlä: 56,3; Goke: 23,4), sie selbst aber ziehen es vor, in ihre Dörfer zurückzukehren und hier durch Anbau von Handelspflanzen zu Geld und durch Anbau von Nahrungsmitteln zu Wohlstand zu gelangen. Auch junge Männer vermag das bäuerliche Leben zu befriedigen; sie genießen, das zu essen, was „unter ihrer Hände Fleiß“ gesprossen ist. Aus diesem Grund pflanzen auch die jungen Männer gerne viel Reis an (Sädöwa: 40,3). Vor allem aber werden sie durch eigene Nahrungsmittel von ihren Oberhäuptern selbständig, auch wenn sie mit ihnen zusammenleben. Hinzu kommt noch, daß sie durch ihren bäuerlichen Beruf heutzutage zu genügend Geld gelangen, um sich die Prestige-Gegenstände erwerben zu können, deren Besitz einem jungen Mann angenehm dünkt. Durch Verkauf von Handelsfrüchten lösen sie hierzu genügend Bargeld ein (Sädöwa: 40,3). Die meisten jungen Männer, die im Hinterland leben, sind neben ihrer bäuerlichen Tätigkeit auch Händler.

Viele junge Leute stellen somit fest, daß sie durch Arbeit auf dem eigenen Feld nie arm werden können — d. h. daß sie stets genügend Mittel produzieren, um gut zu essen und anständig gekleidet zu sein und nicht, wie einem das schon mal an der Küste unterlaufen kann, Betteln gehen müssen (Zamä: 60,8). Da die jungen Männer heutzutage gerne wieder in das Dorf zurückkehren und als „freie“ Männer ihre Felder anlegen, kehrt deshalb mancher zurück in sein Heimatdorf, der zuvor an der Küste gut verdient hatte (Kwiaka: 31,2).

⁴⁹ Spaten werden in Ganta (Mano-Gebiet) für die Zuckerrohr-Arbeit verwendet. Sie konnten sich aber bei den Dan noch nicht durchsetzen. Auch fehlen noch die Pflüge, obwohl Wurzeln schon mit Karbid gesprengt werden.

VI. DIE ROLLE DES SCHMIEDES

Der Schmied wird *pə pie mā*, ‚Gerät Eisen Person‘, genannt. Als auszeichnende Bezeichnung gilt ihm der Begriff *zo*, Meister, mit dem er aber kaum angesprochen wird.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Schmiedes

Wohl allgemein eignen sich zu einer Tätigkeit, die so viel Kraft beansprucht wie das Schmieden, eher Männer als Frauen. Ich habe nie gehört noch je gesehen, daß eine Frau sich bei den Dan als Schmied betätigt hätte. Überhaupt ist Frauen der Aufenthalt in der Schmiede untersagt. Nur gelegentlich dürfen sich besonders geehrte und alte Frauen in der Schmiede zu den Männern gesellen. So durfte z. B. die Mutter des Schmiedes Tame in der Schmiede ihres Sohnes töpfern. Daß Tame diesen Tatbestand erzählt, um die Bedeutung seiner Mutter hervorzuheben, scheint mir wahrscheinlich (Tame, 1963b, 171).

Aus den Schilderungen läßt sich entnehmen, daß alle Schmiede erwachsene Männer sind, die meist bis zu ihrem Tod in ihrer Werkstatt arbeiten (Tame, 1963b, 173).

Weil dem Schmied bei der Arbeit häufig Funken in die ungeschützten Augen sprühen (Gbäa: 17,9), leiden ältere Schmiede meist an einer Trübung (Vernarbung und Entzündung) der Augenhornhaut. Da sich die Schmiede oft auch mit Feinarbeit abgeben müssen, könnte es der Fall sein, daß sie schon in jüngeren Jahren für ihre Arbeit nicht mehr taugen: die z. B. bei Tame beobachtbare Weitsichtigkeit, die zu der Hornhauttrübung hinzutritt, läßt ihn kaum diffizile Arbeit ausführen. Tame freute sich deshalb sehr über eine ihm äußerst nützliche Brille (+ 1 Dioptrie), die er ständig bei Arbeiten — bei dem Modellieren von Wachs zum Gelbguß, dem Herstellen von Gewehrschlössern und dem Durchbrennen von Gewehrkolben — verwendet.

Informanten, die aus kriegerischen Sippen stammen, behaupten, daß die Schmiede der Handwerker-Sippen häßlich gewesen seien¹. Möglicherweise gründet diese Behauptung in der Schmutzigkeit der rußverschmierten Schmiede. Die Nachkommen dieser Handwerker-Sippen heben wieder hervor, daß ihre Ahnen besonders schöne Männer gewesen seien² (Tame: 1963b, 171)!

¹ So z. B. Bamoe aus der Dea-no-Sippe in der Geschichtsdarstellung über die Besiedlung des Njor-Gebietes. Seine Erzählung soll später mitgeteilt werden.

² Vgl. FISCHER, 1963b: Abb. 3, 42.

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Schmiedes

a) Handwerkliche Aspekte

Die westlichen Dan haben die Gewinnung von Eisen nicht gekannt bzw. nicht ausgeübt³. Alles Metall wird eingehandelt und gelangt im Tausch-System der Oberhäupter zu den Schmieden⁴. Da Eisen von süd-östlichen Dan erzeugt wird⁵, ist es recht häufig und weniger kostbar als Bronze und Kupfer. Eisengeräte haben demnach einen geringeren Wert als Bronzeschmuck. Speere, Messer und andere Waffen aus Eisen werden zwar als Erbstücke genannt, erscheinen aber nicht als Wertträger im Tauschhandel⁶. Die weiter im Westen des liberianischen Hinterlandes als Werteinheiten verwendeten „Kissi pennies“, Eisenbarren in der Form großer Nägel⁷, gibt es bei den Dan nicht.

Da Eisen leicht zu erhalten ist, können sich alle Personen Eisengerät leisten. Der Schmied, der es herstellt, erhält das Metall mit dem Auftrag. Als Dank für seine Leistung bekommt er nach vollendeter Arbeit ein Geschenk, dessen Wert zuvor nicht vereinbart wird. Will ein Auftraggeber seinen Schmied auch weiterhin für sich arbeiten lassen, so achtet er auf einen angemessenen Lohn⁸.

Der Schmied hat für die Personen seines Dorfes zwei Funktionen zu erfüllen: er stellt sämtliches Gerät aus Eisen her. Weiterhin muß er zerstörtes oder beschädigtes Gerät wieder instand setzen. Ein Schmied ist somit Hersteller wie Reparatuer von eisernem Gerät.

So schafft der Schmied für fast alle Tätigkeiten das benötigte Werkzeug: den Bauern Buschmesser, Hackenblätter, Messer und Äxte; den Kriegern Schwerter, Pfeil- und Lanzenspitzen; den Jägern ebenfalls Pfeilspitzen und Elefantenspieße; den Holzbildhauern Dechselblätter, Meißel, Stechbeitel, Brennstäbe, Nägel und Eisenzähne für Masken; dem Gelbgießer den Hammer; der Töpferin den Ornamenterring; den Korb-

³ Vgl. DONNER, 1940: 60; SCHWAB, 1947: 136.

⁴ Durch Mandingo-Händler wird von der Elfenbeinküste Eisen eingetauscht — vgl. HIMMELHEBER, 1958, 71.

⁵ Bei den südöstlichen Dan und den Kran von Toulepleu ist um die Jahrhundertwende Eisen gewonnen worden — nach NABER, 1910: 195. Ein Teil der südwestlichen Nachbarvölker der Dan, so die Kpelle und die Bandi, kannten ebenfalls die Eisenverhüttung — vgl. BÜTTIKOFER II, 1890: 289; SCHWAB, 1947: 136.

⁶ Vgl. die Information (Gonti: 24,5; Jakassa: 26,3).

⁷ Es gab recht große Mengen an Eisen, weil dieses Metall nicht nur von den Eingeborenen produziert, sondern auch von den Europäern billig eingehandelt worden ist. Schon Samuel Brun schreibt 1624: „für welche (Reis und Pfeffer) sie (am River Cess) nichts anderes dann eysene stäb begeren und gläsene Coral-len“ (BRUN, 1624 in SIEBER, o. J.: 54).

⁸ Vgl. Tame, 1963b, 182.

flechterinnen Messer zum Spleißen von Pandanusstengeln; den Wahrsagern Ringe und Ketten; den Beschneidern das Messer; den Tatauierern die Eisenzinken; den Alten Rasiermesser; den Frauen Nadeln und Küchenmesser und den Kindern ihr Lieblingsspielzeug *dat*, das Wurf-eisen.

Da zu fast allen wirtschaftlichen Tätigkeiten eisernes Gerät verwendet wird, ist der Schmied für die Gesellschaft unentbehrlich. Von der Qualität seiner Arbeit hängt häufig der Erfolg seiner Mitmenschen ab. Ein Roder spürt, ob sein Buschmesser etwas taugt oder ob es beim ersten Schlag schon Scharfen erhält — ein Krieger ist gefährdet, wenn seine Waffen unzuverlässig sind. Ein ordentlicher Schmied ist deshalb ein von seiner Gesellschaft geachteter Mann. Vor allem die Handwerker wissen eines Schmiedes Leistung anzuerkennen. So redet ein berühmter und ergrauter Bildhauer, Sra aus Bellewale, den unbekannten und viel jüngeren Schmied von Nuopie mit *n dä*, mein Vater, an, um in dieser Bezeichnung seiner generellen Achtung vor der Rolle eines Schmiedes Ausdruck zu verleihen (Sön, 1963b, 211). Nicht ganz so eindeutig läßt sich das Verhalten der Pflanzer wie auch der Krieger den Schmieden gegenüber bestimmen. Ein wohlhabender Pflanzer, ein Clan-Oberhaupt, das nicht mehr selbständig arbeitet, mag die rußige Arbeit eines Schmiedes verabscheuen; ein Krieger empfindet vielleicht mit Stolz, daß er es ist, der dem Schmied Schutz verleiht, daß er die Arbeit ermöglicht. Personen dieser beiden Rollen fühlen sich als Auftraggeber dem Handwerker überlegen. Andererseits ist der Schmied im Besitz außerordentlicher Handfertigkeiten. Verwendet er diese zum Wohle seiner Mitmenschen, so wird ihm Achtung entgegengebracht. Wichtig mag in diesem Zusammenhang sein, daß ein Dan-Schmied stets eine wirtschaftlich selbständige Person ist, der seine benötigten Nahrungsmittel mit seinen Clan-Mitgliedern selbst anbaut⁹. Was der Schmied als Vergütung für seine handwerkliche Arbeit erhält, sind Zusätze, die ihm ein angenehmes Leben ermöglichen sollen.

Der Schmied stellt aber nicht nur neues Gerät her, er hat auch die Werkzeuge der Leute seines Dorfes in Ordnung zu halten und zu reparieren. Kleine Scharfen in Messerklingen oder Hackenblättern, die ohne Erhitzen ausgebessert werden können, werden von den Pflanzern selbst auf den Feldern ausgedengelt. So sah ich in Bopolu einen Dan, der als Strafgefangener eine Pflanzung des dortigen Distrikt-Kommissars zu roden hatte, in einem Sternfeuer sein scharf gewordenes Buschmesser erhitzen und anschließend mit einem handlichen Stein ausschlagen. — Bei

⁹ Die ambivalente Einschätzung des Schmiedes und ihre psychologischen Hintergründe zeigt CLEMENT, 1948: 42 f.

großen Reparaturen jedoch muß Metall durchgeglüht werden. Hierzu ist Esse und Blasebalg notwendig. Beide Geräte stehen in der Dorfschmiede — nur wenige Männer besitzen auf ihren Pflanzungen eigene Blasebälge (Tame, 1963b, 174). Solch ein Blasebalg gilt als wertvoller Besitz für den, der mit ihm umzugehen weiß; denn solch ein Pflanze wird hierdurch von dem Dorfschmied unabhängig (Tompieme, 1963b, 191).

Die Dorfschmiede, die von allen Männern gemeinsam erbaut wird (Tame, 1963b, 173), ist Besitz eines einzelnen Mannes, des Dorfschmiedes; aber sie steht samt ihrer Einrichtung allen Männern des Dorfes zur Verfügung (Si: 45,3). Wieweit der Schmied die Werkstatt als sein Eigentum ansieht, lehrt folgende Feststellung: in Njor Diaple liegt die Schmiede hinter dem Haus des Schmiedes Tame. Dieser hat neben seiner Bettstelle ein Loch in die Wand gebohrt, durch das er auch nachts seine Schmiede beobachten kann.

Wer das Schmieden erlernen will, bemüht sich, einem erfahrenen Schmied zu helfen: er zieht ihm den Blasebalg, besorgt Holzkohle oder Wasser zum Abschrecken des glühenden Eisens. Lernen geschieht durch Zusehen; eine eigentliche Lehre gibt es nicht (Tame, 1963b, 173; Tompieme, 1963b, 191; Tompieme: 52,1). Auch später, wenn der Bursche das Handwerk beherrscht, soll der ehemalige „Lehrling“ seinem Meister behilflich sein (Si: 45,6). Er bleibt seinem Meister bis zu dessen Tod verbunden (Tompieme: 52,1) — oder bis er aus dessen Schmiede geworfen wird (Tame, 1963b, 173), weil er sich zu einer Konkurrenz des alten Schmiedes entwickelt hat. Der junge Mann zieht sich nun zurück, um den Groll des (meist zauberreichen) Meisters nicht auf sich zu laden. Erst wenn der eigentliche Dorfschmied sein Amt aufgibt, weil er alt oder krank ist, kann der junge Mann sein Nachfolger werden. Es können — vor allem in einem großen Dorf — auch zwei Schmiede gleichzeitig nebeneinander in zwei getrennten Werkstätten arbeiten (Tame, 1963b, 173). Meist wird dies aber zu Schwierigkeiten führen, so daß sich der eine Schmied zurückzieht und nur noch zu seinem eigenen Bedarf arbeitet (Tompieme, 1963b, 191): er wird sein Schmiedegerät auf seine Pflanzung nehmen und nur dort arbeiten.

Ist der alte Schmied zurückgetreten, so bauen die Männer des Dorfes dem jungen Mann gemeinsam eine neue Schmiede (Tame, 1963b, 173). Der junge Schmied führt hierbei die Aufsicht (Si: 45,3). Das wichtigste Ereignis ist, wenn der Amboßstein aus dem Wald in das Dorf geschleift wird. Bei dieser Arbeit tritt die *banagle*-Maskengestalt auf (Tame, 1963b, 173; Si: 45,3). Als Abschluß findet ein Festschmaus der Männer

in der Schmiede statt. Bei diesem gemeinsamen Mahl darf kein Knochen des verzehrten Tieres zerbrochen werden.

Diese *banagle*-Maskengestalt, die dem Schmied zur Seite gestellt ist und häufig von einem Freund des Dorfschmiedes bzw. von ihm selbst durchgeführt wird, ist das offizielle Sprachrohr des Schmiedes, wenn er mit dem Dorf verhandeln muß. Die Maskengestalt tritt aber auch auf bei der Beerdigung des Schmiedes — der in ein weißes Tuch gekleidet am heiligen Wald bestattet wird — und leitet die Zeremonie (Si, 1963b, 204).

b) Politische Aspekte

Die Schmiede ist der wichtigste Versammlungsort der Männer¹⁰. Hier bringen die Pflanze ihre Geräte in Ordnung. Während sie an ihrem Zeug bosseln oder dem Schmied zuschauen, können sie sich zwanglos besprechen. Ist der Versammlungsort im heiligen Wald der offizielle Beratungsplatz der Clan-Oberhäupter, so ist die Schmiede der inoffizielle Treffpunkt politisch agierender Männer. Ein Schmied, der ständig in seiner Schmiede anwesend ist, kann nun leicht all die Fäden, die in seiner Werkstatt gesponnen werden, in die Finger bekommen. Deshalb ist fast immer der Schmied auch politisch tätig — er ist „die Graue Eminenz, die hinter den Kulissen wirkt“¹¹.

Diese politische Macht ist ein wichtiger Teil der sozialen Verhaltensweisen eines Schmiedes. Ihren sichtbaren Ausdruck findet sie in der Bezeichnung der Schmiede als den „Vätern der Masken“. Diese Bezeichnung kommt ihnen zu, weil sie den Masken-Bildhauern das Schnitzgerät liefern und weil häufig in den Schmieden die Masken samt ihren Kostümen aufbewahrt werden. Meist ist es deshalb Aufgabe des Schmiedes, auf die Maskengestalten zu achten, die Holzmasken einzuölen und die Bastkostüme in Ordnung zu halten. Es liegt deshalb nahe anzunehmen, daß der Schmied auch die Maskenträger in seiner Weise beeinflusst¹². Es braucht hier nicht ausführlich dargelegt werden, daß dem Maskenbrauchtum ein politischer Aspekt inne ist — auch eine „Unterhaltungsmaske“ kann eine Person pantomimisch nachahmen und ihre Schwächen vor allen Zuschauern bloßstellen¹³. Ein lächerlich gemachter Gegner kann auf

¹⁰ Frauen ist der Aufenthalt in der Schmiede untersagt. Sie müssen sich neben den Eingang kauern, wenn sie mit dem Schmied reden wollen — vgl. HIMMELHEBER, 1960b: 32.

¹¹ Nach HIMMELHEBER, 1958: 68.

¹² Vgl. HIMMELHEBER, 1960b: 32, 34 — der Schmied kann einen Maskenträger bestrafen und seine Geschenke beschlagnahmen.

¹³ So stellte die *ngedi*-Maskengestalt in Njor Diaple (1960) u. a. dar, wie der Schmied Tame mit seiner Schwiegermutter „Frösche fängt“ und hierbei der alten

solche Weise völlig geschlagen werden — eine Taktik, die z. B. der Schmied Tame auf verschiedene Arten immer wieder anwendet (Tame, 1963b, 121; Tame: 50,11).

Neben die Achtung, die dem Schmied aus seiner handwerklichen Tätigkeit erwächst, tritt die Furcht seiner Mitmenschen vor seiner politischen Macht. Es ist deshalb höchst selten, daß eine Person wagt, einen Schmied beim Häuptling zu verklagen, ja, die Schmiede sagen, sie wären nicht beklagbar (Tame, 1963b, 182).

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Schmiedes

Zu diesem Komplex kann ich leider keine neuen Feststellungen bringen. Jedoch hat Frau Donner (1936) einen Schmied besucht und seine Werkstatt ausführlich beschrieben¹⁴.

Die zauberischen Mittel, die der Schmied Tame von seinem Vater übernommen hat und heute noch anwendet, habe ich schon beschrieben¹⁵. Es bleibt jedoch zu bemerken, daß diese praktischen Mittel eines religiösen Gehaltes entbehren.

B) Die Rolle heute

1. Biologische Bedingungen der Rolle eines Schmiedes

Mir scheint, daß sich hier keine grundsätzlichen Änderungen ergeben haben.

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Schmiedes

Die meisten Geräte, die früher ein Schmied hergestellt hat, sind heute nicht mehr gefragt: Die Krieger wie die Jäger benötigen keine neuen Waffen, kaum daß ein Bildhauer oder eine Töpferin neues Gerät braucht, Gelbgießer gibt es keine mehr, desgleichen fehlen heute Tatauierer und Zahnbeschlager. Das wenige Gerät, das von Personen dieser Tätigkeiten heute noch benötigt wird, ist in den Dörfern vorhanden. Daß neues Werkzeug hergestellt wird, ist unwahrscheinlich. Somit hat der Schmied in erster Linie Gerät für die Pflanze zu fabrizieren: Hackenblätter, Buschmesser und Äxte. Aber hier macht sich ein Import von Solingen-Stahl bemerkbar. Rasiermesser, Küchenmesser, Taschenmesser und Flinten sind heutzutage fast ausschließlich Importwaren. Nur der intensi-

Dame unter die Röcke zu schauen versucht — was den Schmied belustigte, die Zuschauer aber beeindruckte, weil dies an sich der Verwandtschaftsordnung widerspricht.

¹⁴ DONNER, 1940: 61 f.

¹⁵ FISCHER, 1963b: 177.

vierte, aber mit traditionellen Mitteln durchgeführte Hackbau verlangt von dem Schmied regelmäßig neues Gerät. Deshalb hat der Schmied in Nuopie, Sön, ständig zu arbeiten. Er muß seinen Leuten Tag für Tag Messer schleifen und Hacken schmieden (Sön, 1963b, 212). Auch Tame konnte sich kaum von seiner Arbeit losreißen, um für mich Messing zu gießen. Er behauptete (wohl zu Recht), daß alle Leute im Dorf murren würden, wenn er so lange seiner Pflicht als Schmied nicht nachkäme. Auch behauptete er, daß er aus Überlastung als Schmied zum Schnitzen kaum Zeit fände (Tame, 1963b, 174). Es hat somit den Anschein, als ob die Schmiede-Begabung einer Person diese der Gesellschaft gegenüber verpflichtet, auch als Schmied zu arbeiten. So muß Sön z. B. schmieden, obwohl er lieber schnitzen würde (Sön, 1963b, 212).

Alle Arbeit, die ein Schmied heute durchführt, läßt er sich bezahlen. Die Preise sind genormt; ein Hackenblatt kostet¹⁶ z. B. 65 Cent, ein Buschmesser rund einen Dollar. Reparaturen von Geräten werden gegen Geschenke ausgeführt (Tame, 1963b, 174). Ihre Vergütung richtet sich nicht nach der Mühe, die sich der Schmied gemacht hat, sondern nach dem Wert, den der Gegenstand durch die Reparatur wiedererlangt hat (Tame, 1963b, 174).

Wenn ein Schmied als Reparatteur von modernem Gerät berühmt ist, kommen die Leute von fern zu ihm, um z. B. ihre Flinten wieder in Ordnung gebracht zu bekommen (Tame, 1963b, 184; 50,11). Ebenso kann ein geschickter Dorfschmied von einem Großhäuptling zu einem „Wettbasteln“ mit anderen Schmieden aufgefordert werden. Alle Schmiede zeigen an einem kaputten Gegenstand, wie gut sie reparieren können (Tame, 1963b, 174). — Sind in einem Dorf viele Auftraggeber, so senden sie nach einem berühmten Schmied und bitten ihn, in ihr Dorf zu kommen und für sie eine Weile zu arbeiten (Tame, 1963b, 181). Hat ein mächtiger Stammeshäuptling einen Auftrag zu verteilen, so wird ein Dorfschmied nicht zögern, sich sofort an seinen Hof zu begeben und die Arbeit durchzuführen.

Da die Schmiede somit oft auch überdörflich tätig sind und von den (Pflanzbau treibenden) Stammeshäuptlingen geschätzt werden, sind sie heute oft durch Privilegien ausgezeichnet. So ist Tame durch Befehl des Stammeshäuptlings von allen Regierungsarbeiten ausgenommen (Tame, 1963b, 175).

Dennoch sind dem Schmied politische Funktionen weitgehend genommen, da auch die Maskengestalten kaum mehr eingesetzt werden. Die Be-

¹⁶ Dies sind Preise, wie ich sie bezahlt habe. Sie mögen für Personen aus dem nahen Bekanntenkreis des Schmiedes geringer sein.

deutung des Schmiedes als „Vater der Masken“ ist heute gering. Je mehr ein Dorf der Umwelt geöffnet wird, desto mehr büßt der Schmied seine Schlüsselstellung ein. Sobald für die Leute die Möglichkeit besteht, ohne Schwierigkeiten ihr Gerät bei einem Schmied des Nachbardorfes zu bestellen, wird auch die Macht des Schmiedes gemindert, da ihm so seine Sanktionsmittel (Weigerung zu arbeiten, Weigerung qualitativvolles Gerät herzustellen) genommen sind. — Leider konnte ich hierzu kein bezeichnendes Material sammeln.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Schmiedes

Ich habe oft in der Schmiede von Njor Diaple bei dem alten Tame gesessen, aber habe nie konsequent Notizen über die Herstellung von Eisen-gerät gemacht.

In Tames Werkstatt hat an europäischem Werkzeug bisher nur die Feile und ein Taschenmesser Eingang gefunden, all die anderen Geräte¹⁷ hat sich Tame selbst hergestellt bzw. hat er sie von seinem Vater Gblo übernommen.

Das Eisen wird in grob überarbeiteten beilförmigen Barren eingehandelt. Es stammt — so wurde mir versichert — von der Elfenbeinküste, wo es in großen Öfen aus verschrotteten Autos umgeschmolzen wird. Mandingo-Händler verkaufen es den Schmieden direkt. Allerdings bringen noch manche Auftraggeber den Schmieden das Material mit.

Die Arbeit eines Schmiedes hat sich — soweit er Gerät herstellt — auf einige wenige Artikel eingengt. Es werden von ihm eigentlich nur noch Messer, Hackenblätter und Äxte verlangt. Einige geschickte Schmiede verstehen sich auch auf die Herstellung von Flinten. Will ein Schmied einen (nun auch schon bei den Dan veralteten) Vorderlader mit Stein- schloß herstellen, so benötigt er hierzu ein Rohr, meist eine alte Wasser- leitung¹⁸. Dieses setzt er an das Flintenschloß, das er aus Metallstückchen selbst schmiedet. Auch den Gewehrkolben schnitzt der Schmied selbst. Löcher brennt er mit einem glühenden Eisen aus.

Die diffizile Arbeit der Herstellung von Flinten empfindet ein Schmied wie Tame nicht nur als lohnende Geldquelle, sondern sie befriedigt ihn auch, weil er hierbei der Gesellschaft zeigen kann, was für ein geschickter Schmied er ist. Dies ist bei dem plumpen Ackerbau-Werkzeug kaum mög- lich. Deshalb versucht der Schmied Tame auch sonst gerne kompliziertes (europäisches) Gerät zu flicken. Er erneuert Petroleumlampen, reinigt

¹⁷ Ein Inventar der Dorfschmiede von Njor Diaple bei FISCHER, 1963b: 223.

¹⁸ Aus alten Fahrradrahmen stellen die Toma-Schmiede Flinten her — vgl. GAISSEAU, 1954: 44.

Hängeschlösser, bastelt zerbrochene Fischhaken zusammen, flickt Nähmaschinen und Schrotgewehre¹⁹. Der heutige Dorfschmied entwickelt sich zum Hersteller von wenig plumpen Gerätsorten und zum Reparatueur diffizilen Gerätes, das er nicht selbst verfertigt hat. Dem Schmied vertrauen die Dörfler, wenn sie ein Radio, eine Taschenlampe oder einen Spirituskocher kaufen.

Trotz dieser Hinwendung zu modernem Gerät — Tame hat sich sehr gefreut, als ich ihm ein paar europäische Werkzeuge schenkte — hängt in der Schmiede von Njor Diaple heute noch über der Esse ein zauberischer Entenflaum, und wendet Tame noch zauberische Mittel an, die in der Tat wirksam sind. Tame bewies mir, daß er ein glühendes Stück Kohle anfassen und hochwerfen kann, ohne sich die Finger zu verbrennen; zuvor hatte er sich die Hände mit einem Zaubermittel aus Blättern eingestrichen.

VII. DIE ROLLE DES GELBGIEßERS

A) Die traditionelle Rolle

Der Gelbgießer wird als *zə do mā*, ‚Gelbguß bilden Person‘, bezeichnet. Obwohl es sich um ein angesehenes Handwerk handelt, wird der Gelbgießer nicht mit seiner Berufsbezeichnung angesprochen, sondern mit seinem Namen oder *gō glō*, alter Mann, bzw. einem Verwandtschafts-terminus.

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Gelbgießers

Die wichtigsten Arbeitsverfahren beim Gelbguß — das Modellieren in Wachs, das Schmelzen und Gießen und die Nachbehandlung des Gusses — sind Tätigkeiten für Männer¹. Nur der Umgang mit Lehm, wie er zur Herstellung der Schmelztiegel, Trichter und für die Lehmform, den Mantel um das Wachsmodell, notwendig ist, gehört in den Werkbereich der Frauen. Deshalb sind Frauen als Hilfskräfte beim Gelbgießen zugelassen. Sie holen Holz für das Feuer zum Brennen der Tonform, stampfen Lehm und bringen Wasser. Ein Gießer wird möglichst weitgehend den Frauen das Hantieren mit Ton überlassen. Ist er aber mißtrauisch, wie z. B. der Gießer Tame in Njor Diaple, so nimmt er lieber die „Gefahren des Tones“ auf sich, aber ist dafür sicher, daß „Qualitätsarbeit“ geleistet wird². Jedoch scheint dieses Verhalten nicht als Norm angesehen werden zu können, da die Töpferinnen Diaples auf ihres Gießers Vorgehen ärger-

¹⁹ Proben, die ich verlangte, verliefen allerdings negativ.

¹ Vgl. FISCHER, 1965: 93—115. ² Vgl. S. 393.

lich reagierten (Sou: 48,3). — Die Frau, die einem Gießer hilft, muß „rein“ sein³. Sie ist während ihrer Arbeitszeit einem strengen Schweigebot unterworfen (Duo: 15,6), was m. E. die Distanz zwischen Frau und Mann während der Arbeit zum Ausdruck bringen soll. Der Gießer beschäftigt manchmal Frauen, weil er so auf einen Lehrling verzichten kann, der ihm zwar die unangenehmeren Arbeitslasten abnähme, aber hierdurch auch Einblick in das Schaffen eines Gelbgußmeisters erhalten könnte.

In der Regel ist ein Gießer ein erwachsener Mann. Auch die „Lehrlinge“ müssen, um dieses Handwerk lernen zu dürfen, erwachsene Männer sein (Gbäa: 17,9). Meist geben sich nur ältere Männer mit dem Gelbguß ab, da mit dieser Arbeit ein strenges sexuelles Enthaltungsverbot — über mehrere Tage hin — verbunden ist (Duo: 15,6).

Häufig übt der Schwarzschmied das Gießen von Gelbguß als Nebenbeschäftigung aus. Es ist dann nur eine Erweiterung seines Wissens um die Bearbeitung von Metallen⁴. Da diese saubere und körperlich nicht anstrengende Arbeit unterhaltend ist, und man mit diesen kunstvollen Gelbguß-Gebilden Ruhm erwerben kann, gehen dem Gelbgußhandwerk auch in ihren Mußestunden wohlhabende Oberhäupter nach, unter anderen der ehemalige Stammeshäuptling Do in Blöle.

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Gelbgießers

Da es stets nur sehr wenige Männer in einem Gebiet gibt, die sich auf das kunstvolle Handwerk verstehen, kommt einem Gelbgießer die besondere Achtung seiner Mitmenschen entgegen. So ist ein Mann stolz, wenn er sagen kann: „Meine Vorfahren waren Gelbgießer“ (Gbäädä: 18,4).

Gießer kann nicht jedermann werden, denn mit der Auswahl ihrer „Lehrlinge“ sind diese Handwerker noch vorsichtiger als die Schmiede und Schnitzer. Hier, wo ein Meister nur sehr wenig Hilfe benötigt (und diese von Frauen geleistet werden kann), und solche nur beim Schmelzen, d. h. beim letzten Arbeitsprozeß erforderlich ist, kann ein Meister leicht auf Lehrlinge verzichten. Dadurch geschieht es, daß ein junger Mann das Gelbgießen lernen darf, d. h. daß der Handwerker nicht froh ist, einen Helfer zu haben, sondern, daß er sich bewußt ist, sein Wissen preiszugeben. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn Gelbgießer in der Re-

³ Die Frau muß z. B. alle bösen Gedanken aus ihrem Kopf spülen (vgl. FISCHER, 1965a: 109), wobei sie dieselbe Technik anwendet, wie sie bei den Bété-Kriegern üblich ist — vgl. PAULME, 1962: 277.

⁴ Verbindung von Gelbguß und Eisen kommt in „Überfang-Technik“ vor.

gel nur ihre Söhne in der Arbeit unterweisen und dies erst tun, wenn diese älter, reifer sind (Gbäa: 17,9; Tame, 1963a, 178).

Die Bedeutung, die die Gesellschaft dem Gießer beimißt, mag man aus folgenden Bemerkungen entnehmen: Der Gelbgießer Tame arbeitet für mich (1963) an einer Gelbguß-Figur; da kommt der im Dorf anwesende Stammeshauptling Meiamé mehrmals zu Tames Haus, um sich zu erkundigen, wie dem Meister seine Arbeit gelinge. Hierbei läßt sich Meiamé einen Stuhl nachtragen, auf den er sich in einigem Abstand vor Tame niederläßt. Dann sitzt er etwa zehn Minuten, ohne zu Schwatzen oder sich die Arbeit anzusehen: er ist eben weniger aus Interesse an der Sache als aus Höflichkeit gegenüber dem Gießer gekommen.

Als dann der Guß dem alten Tame gelungen ist, heißt es allgemein im Dorf, daß dieses Jahr nun durch dieses Ereignis bestimmt sei, d. h. nach ihm später benannt werden würde. Natürlich ist hierbei zu bedenken, daß in Diaple seit vielen Jahren nicht mehr gegossen worden ist, und diese Arbeit somit ein besonderes Gewicht erhält und Neugier hervorruft. Jedoch war der Guß einer Figur oder eines anderen „schönen Gegenstandes“ wohl auch früher ein beachtetes Ereignis, der Ausführende ein geachteter Mann.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Gelbgießers

a) Die Arbeitsweise

Die technischen wie die magisch-religiösen Aspekte des Werkverfahrens, die ich bei dem Gelbgießer Tame in Njor Diaple beobachten konnte, habe ich in einer kleinen Abhandlung dargestellt⁵.

Zu der Schilderung des Werkverfahrens seien noch zwei Bezeichnungen nachgetragen: der Hammer des Gelbgießers wird *mala* genannt; die Kolablätter-Flüssigkeit, in die das gegossene Gelbguß-Stück zur Nachbehandlung gelegt wird, heißt *go lä ji*, ‚Kola Blatt Wasser‘. Der Gießer Tame formulierte den Sinn dieses Verfahrens so: „Ich lege den Gelbguß in Kolablätter-Wasser, damit die Figur ihre Mattheit verliert und damit sie unzerbrechlich werde.“

b) Die Werkstücke des Gelbgießers

Zu einer systematischen Darstellung des Gelbgusses der Dan, das hieße seiner Motive und Stilvariationen⁶, fehlen mir vorderhand noch die Un-

⁵ FISCHER, 1965a: 93—115; weitere Gelbgießer werden beschrieben bei DONNER, 1940: 48 f.; HIMMELHEBER, 1960: 184 f.

⁶ Ich denke hierbei an eine typologisch-statistische Arbeit.

terlagen, da die Dan-Gelbgüsse weit verstreut in europäischen wie amerikanischen Museen eingelagert sind⁷.

c) Sonstiges

Es fällt auf, daß ein Gießer auf sein Können stolz ist. So hat mir Tame auf meinen Wunsch, etwas gegossen zu bekommen, nicht einfach einen Ring hergestellt; um seine Kunst zu dokumentieren, hat er das schwerste, eine Figur, gegossen.

B) Die Geschichte des Gelbgusses

Obwohl der Handel mit Messinggeräten, den vor allem die Portugiesen betreiben, an der westafrikanischen Küste schon im 16. Jahrhundert floriert hat⁸, gelangen im Ende des letzten Jahrhunderts nur wenige Gelbgußgegenstände ins Hinterland Liberias zu den Dan und Kran. Dieses Metall war zu Beginn der Befriedung bei den Dan recht selten. Als Rohstoff für den Gelbguß dienen vor allem europäische Messingkessel, die von der Küstenbevölkerung als Salzpflanzen benützt worden waren. Sobald sie beschädigt sind, werden sie ins Hinterland weiterverhandelt, denn die Völker an der Küste Liberias verstehen sich nicht auf das Gießen von Metall (Gbäa: 17,9). Weiterhin finden die Dan alte Ringe in ihrem Boden, die sie einschmelzen und umformen (Gbäädä: 18,4); sie kaufen auch einfache Ringe und Kupfer von den Mandingos (Zö: 61,1).

Von den französischen Händlern der Elfenbeinküste handeln die Dan in großen Mengen Kupferdrähte (Elektrizitätskabel?) ein. Aus diesem Metall werden vor allem Perlen für Halsschmuck gegossen. Weiterhin sollen Kanonenrohre als Gußmasse verwendet worden sein⁹. Da das Rohmaterial von so vielen Geräten stammt, ist seine qualitative Zusammensetzung reichhaltig.

Etwas später wird auch Aluminium angeboten. Es heißt, daß dies ausgediente Eßgeschirre der französischen Wehrmacht gewesen seien. Aluminium kommt durch Mandingo-Händler zu den Dan. Erstaunlich ist, daß die Dan-Gelbgießer das Aluminium ähnlich wie das ihnen bekannte

⁷ Einen Überblick vermittelt die Literatur. Zu nennen sind vor allem DONNER, 1940: 48—58; SCHWAB, 1947: Abb. 66—69; SCHWEGER-HEFEL, 1948: Abb. 18, 19, 48; HIMMELHEBER, 1958: Abb. 31; 1960: Abb. 138, 139, T. 3; HOLAS, 1960: Fig. 2, 13; FISCHER, 1965a: Abb. 37.

⁸ So heißt es z. B. bei SAMUEL BRUN, 1624, daß an der Elfenbeinküste vor allem Messingringe, in Liberia Messingeimer verhandelt würden. — Messingeimer gelten auch noch 1830 in Sierra Leone als eines der drei wichtigsten Handelsgüter — nach FYFE, 1964: 175. ⁹ Nach HIMMELHEBER, 1964: 13.

Metall schmelzen und gießen, aber vollständig andere Formen produzieren. Es handelt sich um Ringe, die denen der Mandingo erstaunlich ähnlich sind. Daraus kann man wohl schließen, daß das Aluminium zumindest teilweise in Ringform von den Mandingo zu den Dan gelangt ist¹⁰.

Mir scheint wahrscheinlich, daß erst zu der Zeit, da die Stämme der Elfenbeinküste von den Franzosen befriedet sind, und die Mandingo-Händler im Land reisen können¹¹, der Handel mit Metall (Messing, Gelbguß, Kupfer und Aluminium) zunimmt (Gbäa: 17,9). Wir müssen deshalb damit rechnen, daß die meisten Gelbgußarbeiten der Dan und Kran relativ jüngeren Datums sind.

Nachdem die Liberianer die Dan, die auf ihrem Staatsgebiet siedeln, besiegt und befriedet hatten, haben sie ihren Untertanen das Tragen von Gelbgußschmuck verboten (Duo: 15,6). Die Ursache hierzu liegt wahrscheinlich in einem Mißverständnis. Die Liberianer sehen in den schweren Beinringen, mit denen die Hauptfrauen ihre Vornehmheit an den Tag legen, Fesseln, mit denen — wie sie meinen — gekaufte Frauen, also Sklavinnen, am Fortlaufen gehindert werden sollen¹². Da die Liberianer offiziell die Sklaverei in ihrem Staat verbieten, verlangen sie, daß sich alle Frauen ihren Gelbgußschmuck abnehmen lassen. Eine Unterscheidung zwischen schwerem und leichtem Metallschmuck ist kaum durchzuführen; deshalb wird aller Schmuck aus Metall verboten.

Möglicherweise wollten durch diese Bestimmung die Liberianer den Frauen die Schmuckgewichte abnehmen, die ihre Arbeitskraft hemmen, damit die Frauen aktiv an der Entwicklung der Landwirtschaft und des Handels im Hinterland teilhaben können.

Die Dan erkennen die Ursache, das Mißverständnis, das die Liberianer zu ihrem Befehl veranlaßt hat, nicht. Sie sehen in diesem Verbot nur die Schikane eines Beamten. Sie meinen, daß dieser seiner schwangeren Frau zuliebe die Eingeborenen gezwungen habe, auf ihren Schmuck zu verzichten (Duo: 15,6).

Heutzutage besitzen Gelbgußgegenstände nur noch ihren Materialwert und auch dieser sinkt rapid. Metallringe werden für Munition klein gehackt. Die ehemalige Besitzerin erhält für ihre Schmuckstücke einen

¹⁰ All die Stücke des Museums für Völkerkunde in Basel (III/16461—16474) sind in „sudanischem Stil“ gearbeitet, obwohl sie teilweise von dem Gelbgießer Tame hergestellt sind. In der Gelbguß-Sammlung von Hans Himmelheber in Heidelberg wie auch im Völkerkunde-Museum in Wien gibt es traditionelle Formen, die in Aluminium gegossen sind — vgl. DONNER, 1940: 55; DONNER, 1944: 15.

¹¹ Etwa um 1910 — vgl. z. B. Globus, 95: 148.

¹² Nach HIMMELHEBER, 1958: 90.

Teil des erjagten Wildbrets (Duo: 15,6). Da aber heute die Vorderlader durch moderne Schrot- und Kugelflinten verdrängt werden, sind die wenigen noch vorhandenen Gelbgußringe zu einem „Kaufobjekt für Ethnologen“ herabgesunken.

Obwohl den Frauen der schwere traditionelle Schmuck bei der Arbeit lästig ist, und sie heutzutage glitzernden europäischen Industrieschmuck anlegen, hängen sie nach wie vor noch sehr an den alten Gegenständen; sie genierten sich aber, würden sie Gelbgußschmuck tragen (Duo: 15,6). Als Wertträger haben Gelbgußgegenstände völlig ihre Bedeutung eingebüßt. Sie sind von dem liberianischen Münzgeld verdrängt. Dies muß innerhalb kurzer Zeit vor sich gegangen sein, denn der relative Wert der Gelbgußgeräte gegenüber den Stoffen wurde nicht mehr aufgewertet, als Stoffe in großer Zahl von den Dan gewebt und hierdurch zu vergleichsweise billiger Ware wurden.

In Njor Diaple wird heute von keinem Gießer mehr gearbeitet (Gbäa: 17,9; Gbäädä: 18,4). Für einen — im Prinzip möglichen¹³ — Andenkenhandel werden bislang noch keine Gelbgüsse hergestellt.

Die ehemaligen Gelbgießer vermissen ihren Beruf nicht, da sie entweder zu alt für ein Handwerk (Gbäa: 17,9) oder, wie der Schmied Tame, zu sehr mit anderer Arbeit beschäftigt sind.

VIII. DIE ROLLE DES HOLZBILDHAUERS

Ein Bildhauer wird als *lü šla kə mä*, „Holz geschickt formen Person“, bezeichnet. Die einzelnen Spezialisten werden nach ihren Holzwerken genannt. So gibt es z. B. den Maskenschnitzer, den *gle nje mä*, „Masken schnitzen Person“, oder den *mia nje mä*, „Löffel schnitzen Person“, den Löffelschnitzer.

Berühmten Schnitzern steht die Bezeichnung *zo*, Meister, zu, sonst werden sie mit dem Begriff *də glö*, alter Vater, oder *gō glö*, alter Mann, angedet.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Bildhauers

Holz ist ein Material, das Männer verarbeiten. Deshalb ist die Herstellung alles hölzernen Gerätes Aufgabe männlicher Schnitzer. Die einzige Ausnahme, die bekannt geworden ist, schildert Himmelheber¹: Der

¹³ Dies gibt es z. B. im Kameruner Grasland — vgl. HIRSCHBERG, 1960: 104.

¹ HIMMELHEBER, 1960: 175.

kranke und zu körperlich anstrengender Arbeit nicht mehr fähige Schnitzkünstler Sra ließ seine Frau die Werkblöcke zuschlagen; er legte nur noch den letzten Schliff über sein Werk. Hierbei mag es sich vor allem um Löffel und anderes Haushaltsgerät gehandelt haben. Hatte Sra den Auftrag, eine Maske zu schnitzen, so wandte er sich an einen seiner vielen Schüler um Hilfe oder er ernannte kurzerhand einen ihm geeignet scheinenden Handwerker zum Gehilfen. So erwählte er in dem Dorf Nuopie den ihm bislang fremden Schmied Sön, der vorher noch nie geschnitzt hatte (Sön, 1963b, 211 ff.).

Beim Schnitzen von Masken dürfen Frauen nicht anwesend sein, da die Maskengestalten das Geheimnis der Männer sind. Deshalb werken die Bildhauer an geheimen Plätzen, die den Frauen nicht zugänglich sind: Sie arbeiten hinter ihren Hütten (Si, in Diaple), in der Schmiede (Tame, in Diaple), auf besonderen Lichtungen im heiligen Wald (Sön, in Nuopie) oder auf dem Beschneidungsplatz der Knaben (TOMPIEME, in Diaple)².

Mancher Handwerker bekommt erst als erwachsener Mann Lust, sich mit Holz zu befassen — so z. B. Sön in Nuopie. Häufig aber schnitzeln schon die Buben, die aus den Bildhauer-Sippen³ stammen, zu ihrem eigenen Vergnügen oder um Spielzeug für ihre Freunde herzustellen (Tame, 1963b, 172). Viele Söhne helfen ihren Vätern bei der Arbeit (Si: 45,3).

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Bildhauers

Schnitzkünstler sind, wenn ihre Werke dem Publikum gefallen, häufig sehr angesehen. Dies drückt sich dann auch in ihren Namen aus; der berühmteste Bildhauer der Kran, der auch viel für Dan-Oberhäupter gearbeitet hat (TOMPIEME: 52,2), wurde von der Gesellschaft Sra (*xra*), Gott, genannt, weil dieser Künstler eben wie ein Gott Sachen schaffen konnte⁴. Tame (*ta mä*, Wanderer), der als Schnitzer berühmte Handwerker aus Njor Diaple, erhielt seinen Namen, weil er bei allen Häuptlingen des Landes beliebt ist und ständig unterwegs sein muß, um seinen ruhmvollen Aufträgen nachzukommen⁵.

Dieser Ruhm, den die Künstler durch ihre Werke zu erringen suchen, soll nicht nur so lange dauern, wie sie leben. Der Name soll auch nach ihrem Tode der Nachwelt bekannt bleiben (Gä: 16,1). Wenn man Tom-

² FISCHER 1963b: 220, 235, 248, 256.

³ Typisch für das Aussehen eines Dan-Bildhauers würde ich Tame, Si und Sön (FISCHER, 1963b: Abb. 3, 34, 41), Sra (HIMMELHEBER, 1960: Abb. 140), den Bildhauer von Meaple Bona (HIMMELHEBER, 1958, Abb. 10 c) und Biye Zegbwe und Guwe Dangbwe (GERBRANDS, 1957: Abb. 3) bezeichnen.

⁴ Nach HIMMELHEBER, 1960: 172.

⁵ Eine andere Interpretation des Namens S. 298.

pieme nach einer bestimmten Maskengestalt fragt, erzählt er z. B., aus welchem Baum und unter welchen Umständen diese Maske von dem Künstler Sra geschnitzt worden sei (Tompиеme: 52,2). Desgleichen wußte er die Geschichte zu erzählen, wie sein Vater Tajua die Familienmaske *sien-gle* geschnitzt hat (Tompиеme: 52,2).

Den meisten Männern ist der Name der Bildhauer, die ihre Dorfmasken geschnitzt haben, bekannt. Ethnologische Sammler können aus diesem Grund häufig die Schnitzer alter Masken von ihren Informanten bestimmen lassen⁶.

Wie alle Handwerke wird das Schnitzen nur als Nebenbeschäftigung zu dem bäuerlichen Nahrungserwerb gepflogen. Selbstverständlich kann in Ausnahmefällen geschehen, daß dieser Nebenerwerb zur wichtigsten Tätigkeit wird — aber selbst in einem solchen Fall bearbeiten die Frauen des Handwerkers die Pflanzungen, welche im Besitz des Clan-Oberhauptes sind⁷.

In der Regel arbeiten die Holzbildhauer für Sippen-Oberhäupter, mit denen sie befreundet oder verwandt sind (Gbäa: 17,10). Diese bestellen Holzgerät, d. h. sie laden einen Bildhauer als Gast zu sich ein (Gbäa: 17,10). Als Dank für ihre Arbeit werden die Schnitzer mit solchen Wertträgern beschenkt, die ihnen nötig sind, oder aber ein mächtiges Oberhaupt läßt ihnen seine Krieger zum Schutz zur Seite stehen. Weiterhin werden von Personengruppen Aufträge an Schnitzer verteilt. So können z. B. die Leiter eines Beschneidungslagers eine Maske für einen ihrer Knaben anfordern, oder aber die Ältesten eines Dorfes beschließen, daß sie eine neue Dorfmaske geschnitzt bekommen wollen (Tompиеme: 52,2).

Das Bearbeiten von Holz gilt als eine anstrengende und sehr schwierige Beschäftigung. So murmelt (1963) Tame beim Schnitzen vor sich hin: „Ich frage mich: ‚Warum starb Xra so früh?‘“ — Woraufhin alle Anwesenden herzlich lachen. Tame war der Meinung, weil das Schnitzen so anstrengend sei, habe der Künstler Xra (Sra) damit seine ganze Kraft vergeudet. Möglicherweise deutet auf diesen Sachverhalt auch die Metapher hin, daß Schnitzer „ein starkes Herz“ haben müssen (Si: 45,3).

Bildhauer sind in ihrer Gesellschaft angesehene Leute. Ein Maskenbildhauer hat häufig noch eine besondere Funktion inne; er ist neben dem Schmied oft „der Vater der Masken“. Als solcher hat er die Kostüm- und Gesichtsmaske einer Maskengestalt aufzubewahren, sie mit Öl ein-

⁶ Vgl. die Sammlungen von Donner, Vandenhoute, Himmelheber und vom Verf.

⁷ Ausnahmen bilden die Schnitzkünstler Sra (nach HIMMELHEBER, 1960: 175) und sein Schüler Sōn (nach FISCHER, 1963b: 213 f.).

zufetten und auf sie zu achten. So achtet z. B. der Schnitzer Si auf die *ngedi*-Maskengestalt, die zwar von Tame hergestellt ist, ihm jedoch anvertraut wurde, weil er der Bruder des Maskentänzers Wej ist⁸ (Wej: 59,2).

Die Lehrweise der Bildhauer ist schon an anderer Stelle ausführlich beschrieben worden. Es sei hier auf die Tatsache hingewiesen, daß ein Bildhauer auch einen lernlustigen jungen Mann abweisen kann (Gä: 16,1; Si: 45,4), da dieser ihm nur Konkurrenz bieten würde, ohne von wirklichem Nutzen zu sein. Der Lehrling besorgt seinem Meister nämlich nur Arbeitsmaterial, Holzblöcke, Blätter zur Herstellung von Beizen und zum Schmirgeln — Dinge, die der Meister sich leicht selbst im Wald besorgen könnte (Gbä: 16,1). Ein Bildhauer benötigt deshalb — im Gegensatz zu einem Schmied — keinen Helfer, um werken zu können. Deshalb sind Lehrlinge meist junge Männer, die wirkliches Interesse am Schnitzen nehmen — oder aber es sind die Söhne der Schnitzer, die bei ihrem Vater oder nahen Verwandten lernen dürfen (Si: 45,3). Dies mag ein wichtiger Grund sein, warum es immer nur einige wenige Bildhauer in jedem Dorf gibt.

Selbständig und zum eigenen Verdienst darf ein junger Bildhauer jedoch nur arbeiten, wenn er außerhalb von seines Meisters Dorf wohnt⁹. Bleibt er in der Nähe seines Meisters, so ist er diesem untergeben. Er muß seinen Verdienst dem Meister vorweisen und dieser bestimmt den Anteil, der ihm zusteht¹⁰.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Bildhauers

a) Die Arbeitsweise

Von dem Werkverfahren und den religiös-magischen Bindungen der (Masken-)Bildhauer, wie ich es 1960 bei drei Bildhauern in Njor Diaple beobachten konnte¹¹, nehme ich an, daß es „traditionell“ genannt werden kann, da hier als Materialien, als Arbeitsgerät und als Werkformen (Motive wie Stile) Einheiten verwendet wurden, wie sie vor rund 25 Jahren beobachtet werden konnten¹².

⁸ FISCHER, 1963b: 209.

⁹ HIMMELHEBER, 1960: 175.

¹⁰ FISCHER, 1963b: 192.

¹¹ Vgl. FISCHER, 1963b: 224—261.

¹² VANDENHOUTE (1945) nach GERBRANDS, 1957: 80. Der Meinung dieser Autoren, daß die nördlichen Dan (mit eingeordneten Deckselblättern und Moorbad-Beizung) anderes Werkzeug verwenden würden als die südlichen Dan (mit Tülledchselformen und Blätterbeize) kann ich mich nicht anschließen, da sich diese Behauptung nur auf drei Beobachtungen (GERBRANDS, 1957: 81) stützt. — Zumindest in Njor Diaple benützen die Schnitzer beide Dechselformen (FISCHER,

Die einzige Änderung, die wir bei der Herstellung von Holzgerät feststellen können, ist die Applikation von Aluminiumstreifen zur Rahmung von Augen und als Zähne in Masken und in Köpfen an Figuren und Löffeln.

b) Die Werkstücke der Bildhauer

Obwohl die Dan mehrere Holzschnitzer-Gruppen nach deren Spezialitäten unterscheiden, vermag ein „überlegener“ Bildhauer, wie z. B. Tame in Njor Diaple, allen Holzarbeiten gerecht zu werden.

Ein künstlerisch begabter Schnitzer gestaltet die großen *gle*, Gesichtsmasken, wie die kleinen *māgo*, Handmäsken. Da die Dan einen recht großen Typen-Reichtum an Masken besitzen, muß ein guter Bildhauer diese alle kennen und auf seine Weise zu gestalten wissen (Tame, 1963b, 178; Tompieme, 1963b, 195). Sein Repertoire muß von der lieblichen *dea*-Maske über die närrische *ngedi*-Maske zu den äffisch-unholden *ka* (*gle*)-Masken reichen¹³. Hierbei muß ein Maskenschnitzer sowohl harmonisch-idealisierte Menschengesichter wie groteske in Kuben aufgelöste Tierköpfe gestalten können¹⁴.

Weiterhin muß der Bildhauer imstande sein, das Spezifische eines schönen Gesichtes in der allgemein gültigen Formsprache seiner Kultur wiederzugeben. Er muß Porträts in Masken, in Figuren oder an Löffelgriffen zu bilden verstehen. Dabei achtet der Bildhauer, daß er sein Objekt nicht zu naturalistisch abbildet, noch daß er es in allzu allgemeinen

1963b: Abb. 18, 34) und in dem südwestlichsten Zipfel des Dan-Landes, in Nuopie nämlich, beobachtete ich einen eingedornten Dechsel (FISCHER, 1963b: Abb. 42). — Das gleiche gilt für die Färb-Methoden: in Diaple sind den Schnitzern beide Verfahren (Schlammbad und Blätterbeize) bekannt, die Masken von Sra sind — aus dem südlichen Dan-Land — alle hellbraun getönt, was (VANDEN-HOUTE, 1948: 21) nur im Norden vorkommen soll. — Wichtig mag in diesem Zusammenhang sein, daß die nördlichen Nachbarn der Dan, die Konor, die Blätterbeize zum Färben anwenden (nach HOLAS, 1952: 40), während die Völker im Norden der Elfenbeinküste, die Senufo, wie die Völker im Osten der Elfenbeinküste, die Baule, Moorbäder zum Tönen anwenden (HIMMELHEBER, 1960: 112; 1935: 24). — Auf Grund von technischen Analysen läßt sich m. E. keine Stilanalyse der Dan-Kunst vornehmen, da ohne Zweifel bei den Dan die verschiedenen Techniken überall vorkommen.

¹³ Die wichtigsten Maskentypen schildert HIMMELHEBER, 1960: 137—164.

¹⁴ Es handelt sich hierbei um zwei Stil Tendenzen, die in einer Stil-Region (bei den Dan Liberias und der Elfenbeinküste) auftreten und beide von einem jeden Bildhauer gemeistert werden müssen. — Eine solche Erscheinung findet sich häufig in naturvölkischen Kunst-Provinzen, vgl. SCHEFOLD, 1966: Fig. 16. Die Aufteilung der Stil-Region in zwei Regionen, deren jeder eine der Tendenzen zugewiesen wird, scheint mir nicht zulässig und verfehlt die Sache.

Formen stilisiert, denn im einen Fall sagt das kunstverständige Publikum: „Das ist ein Abbild (bzw. eine Fotografie), aber kein Gesicht“ (Gbäa, 17,10, auch Si, 1963, 209, über einen Löffelkopf von Tompieme) — im anderen Fall erkennt das Publikum den Porträtierten nicht — und ist ebenfalls nicht befriedigt¹⁵.

Nächst den Masken muß ein Bildhauer *lü mä*, ‚Holz Person‘, Figuren und Doppelkopfstellen für Oberhäupter, Maskenträger oder Geheimbünde schaffen¹⁶. Diese stellen handwerklich große Anforderungen. Das gleiche gilt für das komplizierte hölzerne Gerät wie Nackenstützen, Spielbretter, Schlitztrommeln, Löffel und Schalen¹⁷, die in möglichst angenehmer Form gestaltet werden sollen, damit sie ihrem Besitzer zum Ruhm gereichen mögen.

Ein wichtiges Holzgerät ist *mia*, der Löffel.

Die Dan selbst unterscheiden drei Löffelarten:

1. *Mia nä*, ‚Löffel klein‘ — Eßlöffel der Alten. Diese Löffel sind handlich klein und zum Schlürfen von Nahrung gedacht. Die ovale, manchmal spitz auslaufende Schaufel ist meist etwa fünf bis acht Zentimeter lang, der Griff (meist von rundem Durchmesser) kann in einem Köpfchen oder in einem Ornament enden. Beliebt sind in sich verschlungene Ringe als Abschluß. Wichtig ist den Schnitzern, daß die Biegung der Schaufel in den Löffelstiel weiterschwingt und in dessen Spitze zurückfällt. Diese Löffelchen werden von ihren Besitzern, den alten Leuten, mit rührenden Namen belegt wie „Ich gebe dir keine Schuld, wenn ich beim Essen zu kurz komme.“¹⁸

2. *Ja bo sie mia*, ‚gekochter Reis teilen Feuer Löffel‘ — Kochlöffel der *ko dej*, Hauptfrau. Diese Löffel sind in der Regel etwa 35 cm lang, haben eine ovale Schaufel und einen handlichen Griff, der häufig in einem geschweiften Dreieck, einem Ring oder einem schlichten Köpfchen endet.

¹⁵ Porträt und Porträtierte finden sich abgebildet bei FISCHER, 1963b: Abb. 207 (Künstler Tompieme); HIMMELHEBER, 1960: Abb. 27 (Bildhauer aus Njor Diaple); HIMMELHEBER, 1965: Abb. 52, 53 (Künstler Si).

¹⁶ Vgl. HIMMELHEBER, 1960: 168; DONNER, 1940: 79—86. Bei den westlichen Dan gibt es häufig Figuren. Sie sind nicht so selten, wie dies von der Elfenbeinküste geschildert wird. In der Umgebung von Danané sollen gesammelt sein (Dr. Paul Wirz) die Figuren im Museum für Völkerkunde, Basel, III/7755, 7756, 7758, 7759.

¹⁷ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: Abb. 32; 1960: Abb. 168 f.

¹⁸ Nach HIMMELHEBER, 1960: 166 f.; Abbildungen bei SCHWAB, 1947: Fig. 71; FISCHER, 1963b: Abb. 6. — Die Eßlöffel der Guro-Baule unterscheiden sich von denjenigen der Dan, indem sie fast runde Schaufeln und einen zierlich geschnitzten, aber geraden Stiel aufweisen — vgl. HIMMELHEBER, 1960: Abb. 165

Diese langen, schmalen Schaufeln sind kahnförmig, jedoch sind ihre Spitzen meist abgewetzt, da diese Löffel täglich zum Umrühren der Sauce und zum Ausschöpfen von Reis verwendet werden.

Ein Löffel-Spezialist stellt vor allem diese beiden Küchengeräte her. Solch ein Schnitzer lebt z. B. in Meaple Bonan¹⁹, ein weiterer in Biple. Es ist erstaunlich, wie variationsreich des letzteren Produktion ist. Von rund 60 Löffeln²⁰, die von seiner Hand stammen und deren Griffende stets ein geschweiftes Dreieck ist, gleichen sich keine zwei. Durch Kerbschnitte, starke Schweifung, Zacken u. a. wird stets ein neuer, einmaliger Umriß erreicht.

3. *Bə dəü kə mia*, ‚Aufführen öffentlich besonders Löffel‘, oder *wā kə mia*, ‚Fest handeln Löffel‘ — großer Löffel der *wunkirle*, gastliche Frau²¹. Diese etwa 40 bis 60 cm großen Löffel sind häufig mit einem großen Kopf, einer mächtigen Hand, einem Tierkopf, einer Schale oder einem Ornament am Griffende verziert. Sie sind monumentaler als gewöhnliche Gebrauchsgegenstände, denn sie werden als Abzeichen der Würde von ihren Besitzerinnen geschwenkt und dienen nur zum Verteilen von Reisportionen an Gäste. Sie weisen demnach selten Gebrauchsspuren auf, denn sie dokumentieren mehr, wieviel Reis eine *wunkirle* zu geben bereit ist, als daß man mit ihnen wirklich große Mengen an Reis ausschöpfen könnte. So haben manche Löffel nebeneinander zwei Schaufeln, was den Löffel zum Gebrauch kaum mehr geeignet macht.

Eine ähnliche Einteilung wie sie für die Löffel gilt, gibt es auch für die *beān*, Holzschalen, aus denen der Reis gegessen wird. Die kleinen Schalen verwenden vornehme oder alte Personen; dann gibt es die Schalen für den täglichen Gebrauch und die *nwā beān*, Festschalen, aus denen man mit seinen Gästen würdig speist²². Diese Holzschalen werden manchmal auch in Ton hergestellt; jedoch tragen sie dann Ornamente, die durch Kerbschnitte Holz vortäuschen²³. Spezialisten für diese Schüsseln aus Holz sind die Kran-Guééré. Die Dan verwenden zum täglichen Gebrauch mehr Schüsseln aus Ton als aus Holz²⁴.

Eine weitere Spezialität bestimmter Schnitzer können Trommeltröge oder Mörser sein. Diese groben Holzgeräte stellen in schlichten Formen jedoch auch viele Bauern für sich selbst her. Holzarbeiten, die auch ein

¹⁹ Nach HIMMELHEBER, 1958: 69, Abb. 10c.

²⁰ Museum für Völkerkunde, Basel III/16331—16361 und eine große Sammlung in der Kollektion Hans Himmelheber, Heidelberg.

²¹ Vgl. HIMMELHEBER, 1960: 162; 1965: 171—181.

²² HIMMELHEBER, 1965: 174, 178. ²³ Vgl. FISCHER, 1963a: 107.

²⁴ Vgl. DONNER, 1944: 18. Bei den Dan wird auch von Reisworfeln gegessen

Schmied leistet, sind Messergriffe, Knäufe von Schwertern, Buschmessern und Flintenkolben als auch die Stiele für Hacken, Dechsel, Äxte und Ahlen. Als besonders schwierig gilt die Herstellung von Blasebälgen.

B) Die Rolle heute

1. Die biologischen Bedingungen der Rolle des Bildhauers

Die grundsätzliche Vorstellung, daß nur Männer Holz bearbeiten dürfen, gilt nach meiner Erfahrung auch heute noch. Jedenfalls habe ich keinerlei Änderung wahrnehmen können.

Auffallend ist, daß nur sehr wenige junge Leute schnitzen, obwohl sich der Verkauf von „Kuriositäten“ lohnen würde. Der einzige jüngere Gehilfe der Bildhauer aus Diaple, Gä, zeigt kein wirkliches Interesse an dem Handwerk.

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Bildhauers

Da die Geräte, die die Bildhauer aus Holz herstellen können, heute an Bedeutung verloren haben bzw. kaum mehr gefragt werden, kommt den Holzarbeitern keine besondere Stellung mehr zu.

Bemerkenswert ist die Tatsache, daß heutzutage die rituellen Holzgegenstände, wie Masken und Löffel, gegen Bargeld verhandelt werden (Tame: 50,18). So verlangt z. B. der Schnitzer Sön in Nuopie für einen Löffel von einer *wunkirle*, gastlichen Frau, des Nachbardorfes einen Preis von acht Dollar (Sön, 1963b, 212f).

Die Schnitzkünstler könnten mit ihren Werkstücken ein gutes Geschäft machen, da der Verkauf an Personen außerhalb der eigenen Gesellschaft lohnend ist — es werden an der Landstraße wie in den Küstenstädten größere Mengen frisch geschnittener Kuriositäten feilgeboten. — Die Schnitzer von Njor Diaple haben jedoch bisher diese Möglichkeit, Geld zu erwerben, kaum zu nützen verstanden.

Daß die alte Ordnung zwischen Meister und Schüler zumindest in Diaple noch fest gefügt ist, habe ich selbst (1963) erlebt: Tompieme sollte für mich arbeiten (Werkverfahrens-Dokumentation des Basler Völkerkunde-Museums). Ich vergaß, Tame um seine Einwilligung zu bitten. Da erschien Tame, Tompiemes alter Meister, als wir gerade mit der Arbeit beginnen wollten; er nahm dem Tompieme das Werkzeug aus der Hand und entfernte sich schweigend mit dem Holzblock. Später kam er zurück und wir mußten uns entschuldigen, eine Strafe bezahlen und der Form war Genüge getan. Tompieme durfte für mich schnitzen.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Bildhauers

a) Werkverfahren des Maskenschnitzers Tompieme

Mir hat sich (1963) zum zweiten Mal die Möglichkeit geboten, sowohl Tame wie Tompieme beim Maskenschnitzen zuzuschauen²⁵. Ich habe vor allem der Arbeitsweise des Tompieme volle Aufmerksamkeit gewidmet. Bei Tompieme haben sich in der Zwischenzeit einige Änderungen im Werkverfahren ergeben:

Tompieme zieht heute *gä*-Holz dem leichter zu bearbeitenden *gli*-Holz vor²⁶.

Vor zwei Jahren hatte Tompieme sofort mit dem Aushöhlen der Rückseite begonnen, nachdem er den Werkblock in einer Masken-Umriss-Form zugeschlagen hatte. Heute gestaltet er erst das Gesicht der Maske und höhlt dann die Rückseite in einer einzigen Arbeitsphase aus.

Bei der Gestaltung des Masken-Gesichtes arbeitet Tompieme zunächst ganz wie früher. Er gräbt den Umriss von Nase und Mund mit einem Stechbeitel ein und vertieft dann die Wangenflächen durch Dechschläge. Dann aber tritt eine entscheidende Neuerung auf: Tompieme umreißt anschließend ein zweites Mal Mund und Nase mit dem Stechbeitel und schlägt von den Wangen fast einen weiteren Zentimeter mit dem Dechsel weg. Hierdurch springen nun Nase und Lippen prominenter vor, als das bei Werkstücken der Fall war, die vor wenigen Jahren angefertigt wurden. Auf meine Frage, warum er das so halte, erwiderte (1963) Tompieme nur: „Ich mache das eben heute so!“ — Eine wirkliche Erklärung konnte ich nicht erhalten.

Die Bedeutung, die diese Vertiefung für den Ausdruck der Masken besitzt, ist überraschend groß: obwohl z. B. der Mund nach wie vor nicht „durchgebildet“ wirkt²⁷, ist er nun doch kräftiger, voller. Die Nase hat ihre Platitude verloren.

Die Rückseite der Maske gräbt Tompieme mit dem Stechbeitel und dem Dechsel aus. Andere Werkzeuge benutzt er nicht mehr.

Nur mir zuliebe verwendet Tompieme zum Schmirgeln der Maske, die ich bestellt habe, frische Blätter des *nje*, Sandpapierbaumes. Sonst benützt Tompieme zwei gewöhnliche, importierte Sandpapiersorten (von der

²⁵ Vgl. FISCHER, 1963b: 238—247.

²⁶ Vgl. FISCHER, 1963b: 224 — *gli*-Holz (nicht *Sasswood*!) sondert viel Latex ab. Wahrscheinlich handelt es sich um *Funturnia elastica* Stapf., eine *Apocynaceae*, und doch nicht um *géli*-Holz der Konor, das eine *Chlorophora excelsia*, eine *Moraceae*-Art ist — vgl. HOLAS, 1952: 40.

²⁷ Vgl. FISCHER, 1963b: 199 f.

Stärke 00 und einer groben, ohne Nummer), die er sich aus Monrovia hat mitbringen lassen²⁸.

Durch Verwendung von Sandpapier wird die Oberfläche der Masken beim Glätten und Schmirgeln allgemein stärker abgetragen als es bei der Verwendung von Blättern des Sandpapierbaumes der Fall gewesen war. Die Konturen um Augen, Nasenflügel und Lippen — die bei Tompieme sowieso schwach sind — werden jetzt noch weicher, noch verschwommener. Dafür zeigen die Masken weniger ‚verhauene‘ Stellen als früher — wohl aber sind auf der Oberfläche des Holzes die Riefen vom Sandpapier zu erkennen.

Zum Färben verwendet Tompieme nach wie vor am liebsten eine Blätterbeize, *we ji da*, ‚We Wasser Farbe‘. Er unterrichtet mich (1963) aber noch von einer weiteren traditionellen Färbemethode: Die Blätter von *sia gej*, einem dornigen Strauch, werden mit Sprossen von *fõ*, einer Malvaceenart, in einem Mörser verstampft. Der Blätterbrei muß in einem Topf aufgekocht werden; in den brodelnden Sud taucht man die geschmirgelte Maske. Später nimmt man sie aus der Beize und vergräbt sie sofort für einen Tag in einem Sumpf. Als Ergebnis erhält die Maske eine dunkelschwarze Farbe.

Zum Polieren der Maske verwendet Tompieme heutzutage keinen *pa*, Latex, mehr. Er ölt die Maske sofort ein und wiederholt diese Prozedur später mehrmals.

Von den genannten Veränderungen, die das Werkverfahren Tompiemes in den letzten drei Jahren durchgemacht hat, kann nur die Verwendung von europäischem Sandpapier als Einwirkung des Kulturwandels angesehen werden. Dieses erleichtert das Glätten der Oberfläche sehr, denn mit den *nje*, *Ficus asperifolia*-Blättern, benötigte der Schnitzer bedeutend mehr Zeit. Die Auswirkungen dieser Neuerung sind jedoch nur von geringer Bedeutung.

Es ist anzunehmen, daß das Sandpapier, das sich (1963) bei manchen Händlern in Ban im Sortiment befindet, bald zu allen Schnitzern gelangt sein wird.

b) Die Werkstücke der Bildhauer

Auch wenn heute noch Maskengestalten auftreten, so werden doch nur noch wenige Masken-Gesichter bei den Bildhauern bestellt und von diesen geschnitzt. In sehr vielen Sippen sind alte Masken vorhanden, die

²⁸ Auch die Konor-Maskenschnitzer verzichten (schon seit 1950) auf Blätter des von den Konor *njela*-Baum genannten Sandpapierbaumes und verwenden importiertes Sandpapier — nach HOLAS, 1952: 40.

momentan nicht verwendet werden — aber noch benützt werden könnten²⁹.

Trotz dieser allgemein gültigen Feststellung trat während meines Aufenthaltes in Diaple (1963) ein junger Mann als *kagle*-Maskengestalt auf, ohne eine Maske und ein Kostüm zu tragen. Diesem jungen Mann aus der Deano-Sippe wurden im Traum Lieder offenbart, die zum Typ der kriegerischen *kagle*-Maskengestalt gehören. Diese Lieder übte er dann mit seinen Freunden. Desgleichen studierte er die Tanzschritte ein, die zu dem Lieder-Rhythmus gehörten. Nur das Kostüm fehlte noch. Der junge Maskenträger erklärte mir: er wolle durch Üben feststellen, welche Form diese Maske endgültig haben müsse. Da Frauen unbekleidete Maskengestalten nicht sehen dürfen, trat er nachts auf. Seine Freunde bahnten ihm mit Geschrei und langen Stangen den Weg, indem sie Kinder und Frauen in die Häuser scheuchten. — Kurz bevor ich Diaple verließ, traf ich abends einen Mann aus dem gleichen Dorfbezirk an, der eine kantige *kagle*-Maske schnitzte. Ich könnte mir vorstellen, daß diese Maske, die in den aufregenden Stunden vor der Heraufkunft eines großartigen Gewitters geschnitzt wurde, für den jungen Maskenträger bestimmt war³⁰.

Als weiteren Beleg für die — seltene — Tatsache, daß heute neue Masken benötigt werden, mag diese Geschichte gelten: einige Personen hatten die *gau*-Maske, die Kriegs- und Sippenmaskengestalt der Da-no-Leute, an einen Mandingohändler verkauft (Tame: 50,17—19). Der Handel wurde dann aufgedeckt und die Verkäufer wurden bestraft. Unter anderen Strafen mußten sie die beiden Schnitzer des Dorfes beauftragen, je eine Maske zu schnitzen, die der verkauften *gau*-Maskengestalt gleichen sollte. Der Maskenträger dieser Maskengestalt mußte dann blind die „richtige“ Verkörperung seines Maskenwesens wählen (Tame: 50,19). Die andere Maske bekam der Schnitzer zurück, um sie nach seinem Willen zu verkaufen³¹. Jedoch wurde auch dieser für seine Teilnahme am Wettbewerb bezahlt (Tame: 50,19).

Da der Maskenträger der *ngedi*-Maskengestalt, Wej, an diesem Verbrechen gegen die Masken beteiligt war, entzog sich ihm sein Maskenwesen und er durfte seine eigene Maskengestalt nicht mehr auftreten las-

²⁹ So gibt es z. B. in der Butuo-Sippe, die in Njor Diaple lebt, eine zur Zeit nicht getragene Maske — vgl. FISCHER, 1963b: 197.

³⁰ Nach Ansicht einiger Dan (Gbäa: 17,3) verkörpert der Regen die wichtigste Maskengestalt von Gott Xra, während der Sturmwind ihr Begleiter ist.

³¹ Abbildungen der *gau*-Maskengestalt bei FISCHER, 1963b: Abb. 35; HIMMELHEBER, 1963c: 35. — Die von Si gefertigte Kopie der Maske, die nach der Wahl ausgeschieden war, befindet sich im Museum für Völkerkunde in Basel III/16383.

sen. Die alte Maske konnte verkauft werden. Tame und Si sind beauftragt, eine neue Maske zu schnitzen, falls sich Wej entschließen sollte, eine neue Maskengestalt darzustellen.

Heutzutage werden Masken nicht nur für die eigene Gesellschaft geschnitzt, sondern gelegentlich auch zum Verkauf an Fremde hergestellt. Dies gilt natürlich vor allem für die Bildhauer, die in der Nähe der Straße leben; so schnitzte Tro (Dru), der Sra-Schüler, 1960 für Fremde in Tapita; bei Ganta sah ich (1963) sogar einen Mano-Bildhauer am Straßenrand Masken schnitzen³².

In Diaple haben die älteren Schnitzer (Tame und Si) diese neue Erwerbsmöglichkeit nicht aufgegriffen, der jüngste Bildhauer (Tompie) jedoch scheint sie zu nützen: Als ich nach Diaple kam, hatte er 12 Masken von verschiedenen Typen und zwei große Löffel auf Lager, da er der Meinung war, ich würde sie kaufen. Die durch das Land ziehenden Mandingohändler kaufen in erster Linie alte Masken (Tame: 50,17).

Die Löffel werden noch verwendet bzw. bei den Schnitzern bestellt. Die großen Löffel der *wunkirle*, gastliche Frau, werden allerdings immer mehr durch andere Requisiten ersetzt, durch große Zinkeimer, die mehr Reis aufnehmen als ein Löffel! Mit diesen Eimern sah ich 1960 die *wunkirle*-Frauen in Diaple tanzen. Trotzdem geschah gleichzeitig in Diaple folgendes: als die Schnitzer mir ihre Werkverfahren zeigten, schnitzten sie alle auch Löffel. Da erschien eine *wunkirle*-Frau des Nachbardorfes und klagte, man habe ihr vor einem Jahr ihren Löffel gestohlen und ihn sicherlich an einen Weißen weiterverkauft. Ich müßte nun alle Weißen vertreten und sie klage mich um einen neuen Löffel an. — Weiterhin schnitzte Sön in Nuopie bei meinem Besuch gerade an einem Löffel für eine *wunkirle*-Frau³³. Aber noch eine weitere *wunkirle*-Frau in Butuo scheint an ihrem Löffel zu hängen, denn sie wollte ihn mir unter keinen Umständen zeigen. Schließlich sah ich ihn — ein herrliches Zeugnis von Tames Schnitzkunst.

Diese Löffel spielen für den Export keine große Rolle, da die aufkauфenden Mandingos wissen, daß solches „Kunstgewerbe“ bei europäischen Sammlern nicht so beliebt ist wie Masken und Figuren.

Kochlöffel und Eßlöffel werden noch verwendet. Viele der 1963 gesammelten Löffel wurden mir vom Kochtopf weg verkauft, und ihre Schaufeln sind noch mit Reis verkrustet. Die Frauen sagten, sie würden sich neue Löffel schnitzen lassen, wollten aber auch Aluminiumlöffel

³² Unter dem Titel „Big demand for Liberian Curios“ heißt es in Liberia, Trade, 1962, daß viele Geschäfte hölzerne Gegenstände, für die das Land berühmt sei, kaufen möchten.

³³ FISCHER, 1963b: 216.

zum Anrühren der Saucen kaufen. Letztere gibt es heute in fast jedem Haushalt. Es kommen auch Imitationen in Holz von europäischen Metallöffel-Formen vor³⁴.

Die großen Holzschalen sind ganz durch Emailschüsseln ersetzt und werden heutzutage bei den Dan nicht mehr angefertigt.

Porträtfiguren spielen für die Dan keine große Rolle mehr, da Fotografien bekannt geworden sind und all die jüngeren Leute sich gerne an der Küste fotografieren lassen. Diese verblässenden Fotos zieren dann die Hüttenwände. Für die Figuren haben die Dan weitgehend den Sinn verloren — sie werden aber für den Handel geschnitzt. So kaufte ich z. B. 1963 eine neue weibliche Figur in Meapie³⁵, zu der es zwei Gegenstücke gibt. Diese Figuren sind gewiß nicht für den Gebrauch in der eigenen Kultur geschnitzt worden.

Obwohl die bestehenden Geheimbünde eifrig tätig sind, werden hier nur wenig neue Holz-Requisiten benötigt. Die restlichen Holzarbeiten werden nach wie vor verwendet und in alter Weise hergestellt. Einen Wandel in den Formen der Trommeltröge, Mörser, Stiele und Griffe von Werkzeug kann ich momentan nicht feststellen.

IX. DIE ROLLE DER FLECHTER

Personen, die Körbe flechten, werden mit *to bo mā*, 'Korb errichten Person', bezeichnet. Personen, die Matten flechten, heißen *sā bo mā*, 'Matte errichten Person'. Obwohl fast alle Leute eine dieser beiden Tätigkeiten durchführen können, gibt es bestimmte Personen, die sich hierin besonders ausgebildet haben und es zu größerer Geschicklichkeit gebracht haben als ihre Mitmenschen. Anders ist das beim Herstellen von Netzen und Sieben. Dies sind Tätigkeiten, die von allen Frauen durchgeführt werden können¹.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle der Flechter

Das Flechten von Matten ist ausschließlich eine Tätigkeit für Männer (Meadu: 34,1; Sā: 40,10). Sie stellen sich auch ihr Fischereigerät, die Reusen (Quikwabö: 39,1), her.

³⁴ Beispiel in der Sammlung von Hans Himmelheber, Heidelberg.

³⁵ Museum für Völkerkunde, Basel III/16 397, und zwei sehr ähnliche Figuren in der Sammlung von Hans Himmelheber, Heidelberg.

¹ Dieses Werkverfahren soll in einem anderen Zusammenhang dargestellt werden.

Die Körbe werden teilweise ganz von Männern, teilweise auch von Frauen — häufig aber gemeinsam von beiden Geschlechtern — hergestellt. Auf Grund meiner Beobachtungen in Diaple 1963 läßt sich folgendes feststellen:

Körbe, die aus halbierten Pandanus-Stengeln in Stakengeflechten für Fisch- und Vorratsgefäße hergestellt sind, werden von Männern geflochten.

Körbe, die aus mehrfach gesplissenen Pandanus-Stengeln als Körpergeflechte gearbeitet sind, werden von Männern begonnen, von Frauen aber beendet². Das hat folgende Ursache (Meadu: 34,1): Da die Matten wie die Körbböden zentral-begonnene Körpergeflechte (2 x 2 oder 3 x 3) sind, beginnen die Männer Körbe wie Matten. Erst wenn die Wandung geflochten wird, darf eine Frau die Arbeit fortführen. Da die Wände in der Regel mehr Zeit beanspruchen als die Böden der Körbe, gelten die fertigen Körbe als Werk der Frauen (Sā: 40,10).

Körbe, die in Wulsthalbflechten hergestellt werden, können von Männern und Frauen angefertigt werden. Für mich haben z. B. ein junger Mann aus der Umgebung von Danané und ein Mädchen aus dem Dorf Diaple Wulsthalbflechte hergestellt. Allerdings behauptete der junge Mann: „Ich habe noch nie eine Frau so arbeiten gesehen.“

Matten werden in den Mußestunden von allen Männern geflochten. Nur Oberhäupter und andere würdige Männer nehmen sich abends auf den Pflanzungen keine Flechtarbeit vor. Es heißt, daß alle Njor-Männer Matten flechten können sollten (Sā: 40,10). Neben dieser temporären Beschäftigung für alle Männer ist das Mattenflechten eine ausgezeichnete Beschäftigung und Arbeitsweise für Kranke, Krüppel und Alte, die hierin häufig die einzige Möglichkeit sehen, sich in ihrer Gemeinschaft noch nützlich zu machen (Uonlu: 57,1)³.

2. Die sozialen Verhaltensweisen der Flechter

Da jedes Kind seinen Eltern beim Flechten zuschauen kann und hierdurch spielend das Flechten lernt (Gbäädä: 18,6; Meadu: 34,1), gilt die Fähigkeit, einen gewöhnlichen Korb bzw. eine gewöhnliche Matte her-

² Dieser Beobachtung stelle ich die Angaben anderer Ethnographen gegenüber: DONNER, 1940: 65 f. Matten und Körbe sind von Männern gearbeitet, kleine Körbe und feine Matten von Frauen. — SCHWAB, 1947: 123, Frauen stellen die gewöhnlichen Körbe, Matten und kräftige Körbe die Männer her. Bei den Mano flechten Frauen die Matten. — HIMMELHEBER, 1958: 68, Mattenflechten ist Männerarbeit, Korbflechten ist Frauenarbeit.

³ Vgl. auch die Aussage des Krüppels von Meaple Bona bei HIMMELHEBER, 1958: 141.

stellen zu können, nicht viel. Nicht durch das Flechten als solches kann man sich einen Namen machen, wohl aber, wenn man viele bzw. ausgefallene Matten oder Körbe produziert. Deshalb gibt es — vor allem an Körben — einen recht erstaunlichen Variationsreichtum über einzelne Grundtypen.

Ist man abends auf einer Pflanzung (ohne gesellschaftlich-geselliges Leben), so kann man, wenn man Lust hat, irgendeine der angefangenen Flechtarbeiten fortführen — ohne lange ihren Besitzer um Erlaubnis zu fragen. Solches Vorgehen wäre bei spezialisierten Handwerken wie Weben, Töpfern oder Schnitzen undenkbar. Ich habe (1960) oft erlebt, daß mein Dolmetscher in ihm unbekannten Dörfern sich abends in fremde Handarbeiten vertieft hat. Dies ist vor allem beim Flechten möglich, weil hier das fertige Produkt kaum Spuren der Handwerker-Persönlichkeit aufweist. Es läßt sich bei Betrachtung eines gewöhnlichen Geflechtes nur sagen, ob sauber oder schlampig gearbeitet worden ist, nicht ob die Teile harmonisch zueinander, die Proportionen, Ornamente usw. gekonnt gebildet seien.

Bei den Njor können alle Männer Matten, alle Frauen Körbe flechten (Meadu: 34,1; Sā: 40,10). In der Regel werden Geflechte von Clan-Mitgliedern angefertigt und dem Oberhaupt übergeben, das dann seinerseits die Ware in den großen Tauschhandel einschleust (Kapula: 29,2). Den Matten kommt ein recht bedeutsamer Prestigewert zu, der über dem der Töpfe und unter dem des Gelbgusses steht. Weil das Rohmaterial nicht überall vorkommt — bei den westlichen Dan und den Mano teilweise ganz fehlt⁵ —, sind Matten ein begehrter Gegenstand, dessen Besitz auszeichnen kann. Dies führt bei den Njor-Dan dazu, mit Matten Boden und Hauswände auszulegen. Dies kann in mehreren Schichten geschehen. Sind dann immer noch Matten übrig, so werden sie aufgerollt und — allen Vorbeikommenden, den Fremden vor allem, sichtbar — unter dem Hausdach aufgehängt. Sie sind deutliche Dokumente des Überflusses, in dem man lebt (Kapula: 29,2).

Matten konnten eher als Körbe zu Prestigeprodukten werden, da sie mehr den Charakter des Überflüssigen aufweisen. Es läßt sich sehr wohl auf Lehm Böden ohne Matten schlafen — ja, die meisten Dan-Gruppen scheinen früher ohne Matten gelebt zu haben (Sā: 40,10). Hingegen sind

⁴ Die dornige *ga*, Liane (Pandanus-Art), tritt auch in dem Begriff *ga je*, Liane umbinden, d. h. ein verlobtes Mädchen auf. Der Begriff bedeutet: man muß mit dem Umgang dieses Mädchens vorsichtig sein, denn es ist mit einer Liane umgürtet — nach U. HIMMELHEBER, 1957: 145.

⁵ So importieren die Kran alle Matten von den Dan — DONNER, 1944: 16.

Körbe bei dem dynamischen Reiseleben der Dan sehr wesentlich. In ihnen verstaut man seinen Besitz, transportiert ihn und rettet ihn.

Da den Produkten eines Flechters somit einige Bedeutung zukommt, mag auch der Arbeiter als ein nützliches Glied seiner Gruppe akzeptiert sein, selbst wenn er zu anderer Tätigkeit nicht taugt (Uonlu: 57,1).

3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Flechter

a) Die Arbeitsweise

Die Herstellung von Matten und Körben werde ich mit anderen textilen Techniken separat publizieren.

Hier sei nur erwähnt, daß bei diagonal mit Körperbindung geflochtenen Körben stets Männer den Boden flechten und diesen in gerichteter Form den Frauen zum Fertigstellen übergeben.

b) Die Werkstücke der Flechter

Die Dan stellen zweierlei M a t t e n her, die sich nur in ihren Größen voneinander unterscheiden: *sä* ist die gewöhnliche, große Matte, auf der man sitzt und die zum Auslegen des Hauses verwendet wird. — Neben dieser großen Matte gibt es noch die kleineren Formates, *sä siadu* — eine Matte, auf der Sachen zum Trocknen über das Feuer gelegt werden.

Bei den K ö r b e n handelt es sich ihrer Funktion nach um Speicherkörbe. Es gibt den *to*, Reiskorb, und die Reisschale, den *sä gba*, Fischkorb, und den *kpu gbä*, großen Frauenkorb. Alle diese Körbe sind in der Regel randparallel (mit Staken) als Körper geflochten. Selten sind große Körbe durchstehend gewulstet. Dies Verfahren scheint mehr bei den Kran üblich zu sein.

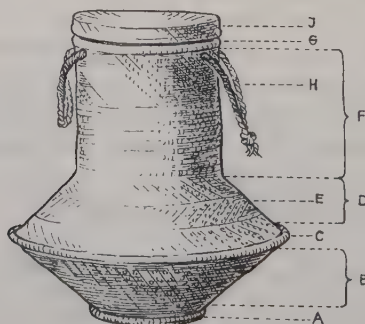


Abb. 4: Korb

Die Bezeichnung der Aufbauteile eines Korbes wurden mir von der Flechterin Meadu gegeben. Als Beispiel diene ein großer Korb, der einen schmalen Fuß, eine scharfe Schulter, einen hohen Hals, einen Randabschluß ohne verdickte Lippe, eine Henkelschnur und einen Deckel aufweist. Der Korb ist als durchstechendes Wulsthalbgeflecht gearbeitet.

Die Außenform eines solchen Korbes zerfällt in:

A	<i>su te,</i>	„Gesäß gelegt“	Standfläche
B	<i>su,</i>	„Gesäß“	Bauch
C	<i>su kã le,</i>	„Gesäß Umbiegungsstelle“	Schulterumbruch
D	<i>po da,</i>	„auf der Hüfte“	Schulter
E	<i>bej dã,</i>	„mittlere Stelle“	Schultermitte
F	<i>bɔ,</i>	„Hals“	Hals
G	<i>di,</i>	„Mund“	Lippe
H	<i>nja,</i>	„Henkel“	Henkel
J	<i>ti,</i>	„Deckel“	Deckel

B) Die Rolle heute

1. Biologische Bedingungen der Rolle der Flechter

Die Trennung der Flechtverfahren in solche, die Männer und solche, die Frauen ausführen, wird auch heute noch aufrecht erhalten. Der Personenkreis, der sich heute der Tätigkeit des Flechtens zuwendet, mag ähnlich zusammengesetzt sein wie früher.

Ich konnte hierzu leider keine Auskünfte sammeln.

2. Die sozialen Verhaltensweisen der Flechter

Inwieweit auch heute noch alle Personen das Flechten lernen, vermag ich nicht zu entscheiden. Da anscheinend heute das Rohmaterial für Körbe selten geworden ist und nur mit Mühe aufgefunden werden kann, haben sich einige Frauen auf das Flechten von Körben spezialisiert (Meadu: 34,1).

In der eigenen Kultur besitzen Matten und Körbe häufig nicht mehr die Bedeutung, die ihnen früher zukam — weder als Repräsentationsmittel (Kapula: 29,1) noch als Gebrauchsgegenstand. In der ersten Funktion werden sie vor allem durch Zinkdächer ersetzt (Zö: 61,5), in der zweiten Funktion werden Körbe durch Emailschräbels, Säcke und Tücher (Meadu: 34,1) verdrängt. Reis, der z. B. mir (1963) zum Verkauf angeboten wurde, war stets in mehreren Lagen altes europäisches Tuch eingeschlagen, denn er war in solchen Bündeln gut auf dem Kopf transportierbar. Große

Quantitäten von Reis werden in Zinkeimern getragen. Kaffee wird in importierten Jutesäcken zu den Händlern geschleppt.

Trotzdem sieht man noch sehr viele Körbe in Verwendung; jedoch geschieht dies vor allem zum Speichern, Trocknen und Räuchern, weniger zum Transport von Vegetabilien.

Mit Körben wird heute wenig gehandelt, wohl aber mit Matten. Diese werden noch immer zum Ausschlagen des Hausbodens verwendet, sie besitzen aber keinen besonderen Prestigewert, d. h. es gibt in Njor Diaple (1963) nur noch einen Mann, Gbäädä, der in seinem Haus überflüssige Matten aufgehängt hat, um seinen Reichtum zu dokumentieren. Hingegen werden Matten in großer Zahl angefertigt und weithin verhandelt. Es hat sich (1963) tatsächlich eine Intensivierung der Mattenherstellung feststellen lassen, da Matten bis an die Küste verhandelt werden können und relativ hohe Preise erzielen. Bei zwei Tagen leichter Arbeit erzielt man so ein bis zwei Dollar (Kapula: 29,1; Sā: 40,10). Trotzdem erscheint den Männern die Pflanzearbeit einträglicher zu sein als das Mattenflechten; sie wird ja auch weitgehend von den Frauen betrieben ... (Sā: 40,10).

Durch die Flechtarbeit können jüngere Clan-Mitglieder im Hinterland selbst zu Verdienst gelangen. Der Verdienst durch Mattenflechten bildet jedoch nach wie vor die bevorzugte Existenzgrundlage der Gebrechlichen und der Krüppel (Uonlu: 57,1).

3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Flechter

Da zum Flechten von Matten wie von Körben als Werkzeug nur ein Messer und die Schale einer Achatschnecke verwendet werden, und auch die westliche Zivilisation keine besseren Werkzeuge zur Verfügung stellt, ist nicht anzunehmen, daß sich das Werkverfahren ändert. — Die Flechter, die ich beobachten konnte, haben alle in der traditionellen Weise Körbe oder Matten hergestellt.

Über einen Wandel in der Form der Werkstücke kann ich nichts aussagen, da ich keinen Korbflechter getroffen habe, der außergewöhnliche Korbformen zu flechten imstande gewesen wäre. Die gesammelten Objekte weisen alle gleiche Bindungen und ähnliche Formen auf.

X. DAS SPINNEN UND FÄRBen VON BAUMWOLLE

Männer und häufiger noch Frauen spinnen Baumwollgarn¹ (Dialü: 11,9; David Jelu: 5,3).

Das Spinnen ist eine Tätigkeit, der man sich in ruhigen Stunden widmet. So spinnen die Leute meist abends auf den Pflanzungen an ihrem Kleidergarn. Sie sitzen hierbei auf sauberen Matten neben einem Feuer aus *suo*-Rinde, das ein gleichmäßiges Licht für die Handarbeit garantiert. Zu dieser wenig anstrengenden, geräuscharmen Arbeit singen die Mädchen Lieder (Sā: 40,7). In der Regel spinnt eine Person nur die Menge an Garn, die sie für sich oder einen anderen Clan-Angehörigen benötigt — zum eigentlichen Verkauf von Garn reicht die herstellbare Fadenmenge meist nicht.

A) Das Spinnen von Baumwolle

Die reifen, aufgesprungenen und trockenen Baumwollkapseln werden einzeln gepflückt. Die Schalen werden weggebrochen und die Kerne mit den Wollfasern in einem Korb oder Eimer gesammelt. Dieser Vorgang des Pflückens von Baumwolle gilt als gefährlich, weil Baumwolle eine „besondere Pflanze“ ist. Folgendes erlebte ich auf einer Pflanzung (1963), als der Weber Sā mir das Weben erklärte:

Ich bitte einen der Buben, mir ein wenig Baumwolle zu verspinnen. Der etwa siebzehnjährige Bursche steht auf und geht zu den Baumwollsträuchern, die neben der Hütte wachsen. An ihren ausgedorrten Zweigen sind die Fruchtkapseln aufgebrochen. In dem Augenblick, da der Bursche die erste Kapsel abbricht, lachen ein paar seiner Freunde, die zurückgeblieben sind und unter dem Hüttendach neben mir sitzen. Der Bursche, der die Baumwollkapseln pflücken will, erschrickt. Sein betroffenes Gesicht verrät echte Angst. Er will zurück. Ich erkundige mich, was das zu bedeuten habe. Mein Freund Tabman erklärt mir, daß eine Person, die Baumwolle pflücke, auf der Stelle tot umfalle, wenn man ihr zurufe: „He, wer pflückt da Baumwolle?“ — Der Weber Sā meint hierzu: „Ich würde nie etwas sagen, wenn ich sehen würde, daß ein Dieb von meiner Baumwolle stiehlt. Schließlich würde eine solche Frage auch mir, dem Besitzer der Baumwolle, Schaden zufügen. Baumwolle ist eben eine merkwürdige Pflanze.“

Ist die Baumwolle einmal gepflückt, so scheint sie für die Personen, die sie verspinnen, nicht gefährlich zu sein. Jedenfalls können bei diesem Arbeitsverfahren keine besonderen Verhaltensweisen beobachtet werden.

¹ Vgl. die Abb. bei SCHWAB, 1947: Abb. 51; HIMMELHEBER, 1959: 69.

Die Baumwolle wird zunächst entkernt. Hierzu verwendet man einen Holzblock oder einen Schleifstein². Auf dieser flachen bzw. leicht konkaven Unterlage quetscht man die Baumwollsamens mit einem harten Stöckchen oder einem Eisenstab aus. Durch einfaches Hin- und Herrollen dieses Stabes schiebt man die Körner bis an den Rand der Unterlage, wo sie teils zur Erde fallen, teils leicht mit der Hand ausgelesen werden können.

Im nächsten Arbeitsgang wird die Baumwolle gelockert — *je ma sü*, ‚Faden Schlagen‘. Hierzu werden von den Dan heutzutage drei Verfahren angewandt.

Soll nur wenig Baumwolle versponnen bzw. gelockert werden, so genügt ein Stab, auf dessen Spitze man einen Baumwollbüschel steckt. Man faßt den Stab mit der linken Hand an und dreht ihn ständig (wobei er auf dem Zeigefinger aufliegt und durch Bewegung des Daumens rotiert wird). Mit der Fläche der linken Hand schlägt man gleichmäßig schnell und leicht an das Hölzchen, das nun zu vibrieren beginnt. Hierdurch lockert sich der Wollebausch.

Hat man mehr Baumwolle zu lockern, so legt man eine Handvoll auf die Sehne eines kleinen Bogens, den man in der linken Hand am Bogenstab hält. Mit der Rechten zupft man leicht an der Sehne, die zu schwingen beginnt, wodurch die Baumwolle gelockert wird.

Erst in jüngerer Zeit haben die Dan von den Konor³ ein Gerät übernommen, mit dem Baumwolle noch geschwinder gelockert werden kann: die *kalla*, Hechel. Sie besteht aus zwei rechteckigen Holzbrettchen, an deren Längsseiten je ein Griff angenagelt ist. Auf der Innenseite der Brettchen sind kurze Drahtborsten (europäisches Material) eingesetzt. Zwischen beiden Hechel-Flächen legt man einige Baumwollflocken und streicht die beiden Brettchen in geringem Abstand zueinander hin und her, damit sich die Flocken an den Borsten verfängen. Zieht man dann die beiden Brettchen vorsichtig auseinander, so spannen sich zwischen ihnen die Baumwollflocken aus. Man löst nun die Enden der Flocken von den Hechel-Borsten und legt sie in einen Korb⁴.

Die gelockerte Baumwolle wird mit Spindeln versponnen. Diese Spindeln heißen *je duo* ‚Faden Kreisel‘⁵ und *je gbo* ‚Faden Inneres‘. Eine

² Vgl. die Abb. bei DONNER, 1940: Abb. 32.

³ Nach Aussage der Dan.

⁴ Vgl. U. HIMMELHEBER, 1957: 157.

⁵ Der Kreisel ist heute ein gewöhnliches Kinderspielzeug. Jedoch werden auch heute noch als Schwungkörper *blo ga*, Blo-Früchte, verwendet, über die mir der Schmied Tame eine Mythe erzählt hat. Es heißt, Gott Xra habe vergessen, dem Baum *blo* zu sagen, wann er seine Früchte tragen solle. Deshalb ist dieser Baum das ganze Jahr über fruchtbar.

Spindel besteht aus einem dünnen Stab, an dessen oberem Ende meist ein Haken eingeschnitten ist, und einem Spinnwirtel. Dieser ist in der Regel aus Ton — seltener aus Gelbguß, Blei oder Aluminium. Der Wirtel sitzt ein wenig über dem (gerundeten) Ende des Spinnstabes.

Beim Spinnen sitzt man mit ausgestreckten Beinen auf einer Matte. Links neben dem Spinnenden liegt in einem kleinen *to*-Körbchen der Rocken. Mit der linken Hand greift man sich ein wenig Baumwolle und zieht sie aus dem Rocken. Man dreht zunächst mit der Hand einen Faden, den man an der Spindel befestigt. Dann treibt man die Spindel am Oberschenkel mit der flach über dem Spindelstab reibenden rechten Hand an, so daß die Spindel neben dem Bein auf der Matte kreiselt. Während die linke Hand weiterhin Baumwolle für den Faden aus dem Rocken zupft, dreht die rechte hieraus einen Faden, der anschließend um die nun vom Boden aufgehobene Spindel gewickelt wird. Das Ende des gesponnenen Fadens wird um den Haken am Spindelstab geschlungen.

Ist auf diese Weise viel Faden gesponnen und die Spindel kann nicht mehr am Oberschenkel angetrieben werden, spult man ihn auf einen längeren Stab, *je se*, 'Faden Stab', um. Auf ihm wird der Faden aufbewahrt oder dem Weber übergeben⁶.

Soll der Faden schließlich verwoben werden, so kann man den Faden auf dem Stab lassen, um mit ihm die Kette zu scheren. Soll das Garn aber als Eintrag verwendet werden, so ist ein neuerliches Umspulen notwendig. Das Verfahren heißt *duo ga masü*, 'Spule darumwickeln'. Hierbei sind zwei Personen notwendig. Während die eine Person den Stab mit dem Garn locker zwischen seinem Daumen und seinem Zeigefinger liegen hat und sich drehen läßt, hat die zweite Person die Spule des Schützen auf einen dünnen Stab gesteckt und treibt diesen mit der rechten Hand an seiner Wade an. Die rotierende Spule hält er locker mit der linken Hand, wobei der aufzuspulende Faden zwischen seinem Mittel- und seinem Zeigefinger auf die Spule geleitet wird. Während die Spule sich ständig dreht, läßt er die Hand auf- und abgleiten, damit der Faden sich gleichmäßig auf der Spule des Schützen aufwickelt und beim Eintrag ohne zu Verklebmen aus dem Schiffchen gezogen werden kann.

⁶ Dieses Werkverfahren dokumentieren die Objekte des Museums für Völkerkunde in Basel III/16598 a—g, Spindeln III/10878—10882, Spinnwirtel III/16284—16330, Hechel III/16583.

B) Das Färben von Baumwollgarn

Das meiste Baumwollgarn, das zum Weben von Stoffen verwendet wird, bleibt ungefärbt *pu*, weiß. Obwohl ein heller Ton als Hautfarbe bevorzugt wird⁷, sind dunkle Stoffe wertvoller als hellfarbene (Tame: 50,20). Da dem gewöhnlichen Dan rot-braune Farbtöne zu tragen verboten sind (Tame: 50,20), erlernten die Dan kein Verfahren, Garn rot zu färben — wenn sie auch Bastfasern mit Rotholzpulver röten⁸.

Auf *ti*, Blau-Färben, von Garn mit *gla*, Pflanzensud, verstehen sich nur sehr wenige Personen (Sā: 40,1). Es sind dies bei den Dan in erster Linie die erfahrenen Weber, die das Färben von Garn mit dem Weben von den Nachbarvölkern aus dem Norden erlernt haben (Dialü: 11,9). Jedoch sind bei den Dan auch einige weibliche Personen, die Frauen von Mandingohändlern, als Färber bekannt (Dialü: 11,9).

Das Färben mit Pflanzensud gilt als schwieriges Arbeitsverfahren, nicht weil es technisch kompliziert ist, sondern weil es tückisch ist: ein Färber, der nicht mit Zaubermitteln ausgestattet ist, kann an dem Werkverfahren erblinden (Sā: 40,1).

Der Färbprozeß selbst ist höchst einfach: die indigohaltigen Blätter der *gla*-Pflanze werden in einem Mörser gestampft und der Blätterbrei anschließend (zu Klumpen geformt) getrocknet (Sā: 40,1). Später werden diese Ballen mit Wasser in Bottichen angesetzt, wozu die Dan (wie ihre Nachbarn die Mano) m. W. keine beschleunigende Zusätze verwenden⁹.

Heute wird das Verfahren nicht mehr durchgeführt, weil synthetische Farben billig importiert werden können. Mit dem dunklen Blau, das als Pulver in Tüten gekauft und mit Wasser in Schüsseln neben der Wasserstelle aufgelöst wird, überfärben die Frauen beim Waschen vor allem alte und schmutzige Stoffe.

⁷ Eine Dan-Redensweise lautet: „Die Liebe zu einer hellen Frau kann nicht aus dem Herzen eines Mannes weichen“ (Tame: 50,20). Die Mädchen malen sich nach ihrer Beschneidung die Gesichter mit Kalk weiß an — vgl. HIMMEL-HEBER, 1958: Abb. 21a, b.

⁸ Das Verbot des *go*, Leopardenbundes, bezog sich zunächst auf rote Felle und wurde dann auch auf rote Tücher ausgeweitet. Rotfärben von Baumwollstoffen mit Kolanuß-Saft kennen die Gola — vgl. FISCHER, 1965b: 85. — Rotfärben mit Rotholz (*Baphia nitida*) kennen die Mano — nach SCHWAB, 1947: 127.

⁹ Vergleiche die Angaben über die Mano, die das Verfahren wie die Dan von ihren nördlichen Nachbarn, den Konor, gelernt haben — SCHWAB, 1947: 127. — Es ist natürlich auch denkbar, daß die Informanten die Verwendung von Kalk, der zur Bildung von Indigoweiß notwendig ist, zu erwähnen vergessen haben — vgl. BÜHLER, 1950: o. S.

C) *Die Geschichte der Baumwollgarne und der Färberei*

Zur Zeit¹⁰, da die ersten fremdstämmigen Weber bei den westlichen Dan arbeiten, wird von den Dan noch keine Baumwolle angepflanzt¹¹. Wollen sie den zugezogenen Webern Material zur Verarbeitung liefern, so müssen sie Baumwolle aus dem Norden einhandeln (Dialü: 11,9). Die Dan kaufen auf Märkten ungesponnene Baumwollflocken (David Jelu: 5,3) und lernen selbst das Spinnen. In der folgenden Zeit beginnen sie ebenfalls Baumwollsträucher anzupflanzen, um den Bedarf an Baumwolle aus eigener Produktion zu decken. Mit der Inkulturation von Baumwolle übernehmen die Dan von ihren nördlichen Nachbarn die Meinung, daß diese Pflanze merkwürdig bzw. gefährlich sei.

In den folgenden Jahren spinnen die Dan ihre Baumwolle selbst und geben ihr Garn zu ihren eigenen Webern. Aus dem Norden haben auch einige Personen das Färben mit Indigo erlernt und färben die Garne für die Leute ihrer Dörfer.

Bald jedoch lernen die Dan die Garne anderer Völker kennen, die feiner gesponnen und besser gefärbt sind. Dieses Garn, *gan* genannt, wird zunächst neben den selbst gefärbten und den naturfarbenen Baumwollfäden verwendet, bis es schließlich alleinig verwoben wird (Bendä: 3,5). Die Dan-Färber geben ihr Handwerk auf, weil die importierten Garne besserer Qualität sind und weil sie die zauberischen Mittel, die sie vor den Gefahren des Färbens schützen sollten, nicht in ihren Besitz gebracht haben (Dialü: 11,9; Sā: 40,1).

Es entwickelt sich ein reger Handel mit *jet*, schwarzem Garn (David Jelu: 5,3; Nagasa: 37,4), der erst in den fünfziger Jahren mit der Weberei zum Stillstand gekommen ist¹². Heutzutage wird nur noch höchst selten Garn gesponnen, das dann zum Nähen mit der Nadel benutzt wird. Zum Nähen mit Maschinen läßt sich die grobe Eingeborenenware nicht verwenden.

¹⁰ Vgl. die Zeitangaben zur Geschichte der Weberei S. 388 f.

¹¹ Dies gilt m. E. für die Mehrzahl der peripheren Mande-Völker (so für die Dan, Mano — wahrscheinlich auch für die Kpelle und Toura), so daß Baumwolle als eine rezente Entleihung von den nuklearen Mande-Völkern angesehen werden muß — dagegen MURDOCK, 1959: 261. ¹² Vgl. S. 390 f.

XI. DIE ROLLE DES WEBERS

Die Weber nennen sich *so bo mä*, ‚Stoff verfertigen Person‘. Als Anrede steht ihnen nur — wie dies allgemein üblich ist — ihr Eigenname oder die Bezeichnung *gö glö*, alter Mann, zu.

Da heutzutage dieses Handwerk nicht mehr ausgeübt wird und es andererseits erst vor wenigen Jahrzehnten in die Kultur der Dan integriert worden war, gebe ich im folgenden eine Darstellung der Rolle des Webers, wie sie zur Zeit der Blüte (etwa 1945) dieses Handwerkes vorgefunden worden wäre. Die Einstellung der ehemaligen Weber zu ihrem Beruf fasse ich am Ende des Kapitels zusammen, das die Geschichte der Weberei skizziert.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Webers

Daß bei den Dan nur die Männer am waagerechten Trittwebstuhl weben, ist samt dem Werkverfahren von den Stämmen im Norden übernommen worden. Eine Begründung können meine Informanten nicht geben.

Männer jeden Alters weben. Es fällt auf, daß die ersten Dan-Weber als sehr jugendlich geschildert werden (Dialü: 11,1). Die Mehrzahl der Weber, von denen berichtet wird, haben als junge, kräftige Männer gewebt. Das Handwerk erfordere einen vollständigen körperlichen Einsatz (Bendä: 3,5; Sā: 40,7).

Erstaunlich ist jedoch, daß die Weber, von denen erzählt wird, früh sterben oder häufig krank sind (Dialü: 11,3). Dies wird rückschauend meist mit den Gefahren, die das Handwerk birgt, begründet.

Interessant mag in diesem Zusammenhang sein, daß die Weber behaupten, daß ein großes Maß an rhythmischem Empfinden für ihr Handwerk notwendig sei (Dialü: 11,4).

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Webers

Der Weber ist in seinem Dorf eine angesehene Persönlichkeit. Er ist stolz, daß er von sich sagen kann: „Ich bin ein Weber!“ Dies gründet m. E. in der Tatsache, daß Weberei nur von wenig Männern ausgeübt wird, weil das Verfahren als schwierig und als gefährlich gilt¹. Ein We-

¹ Wichtig man in diesem Zusammenhang auch sein, daß die Dan dieses Handwerk von einem Volk übernommen haben, das sie als ihnen überlegen ansehen — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 28.

ber muß weiterhin einen Webstuhl besitzen, den nur wenige Leute herzustellen vermögen und der deshalb ein sehr wertvolles Gerät ist. Da ein Dan-Weber in der Regel neben seinem Handwerk auch der Pflanzungstätigkeit nachgeht und somit wirtschaftlich unabhängig ist, kann sein Leumund kaum gefährdet werden².

Wenn ein junger Mann das Weben erlernen will, beobachtet er einen Weber bei der Arbeit. Hierzu zieht er in des Webers Dorf (Sä: 40,1) oder — ist er wohlhabend — gibt er bei einem Weber ein Gewebe in Auftrag, das der Weber in dem Dorf des Bestellers ausführt. Durch Beobachtung lernt man dann das Weben (Bendä: 3,5). Zunächst schaut der Lehrling nur zu, um schließlich selbst Hand anzulegen. Da er zunächst kein eigenes Werkstück produziert, sondern nur an dem des Meisters mitarbeitet und hierdurch manches Gewebe verdirbt, ist diese Lehrmethode häufig mit Zank und Streit verbunden (Sä: 40,1; Dialü: 11,3). — Die meisten Männer, die das Weben von Baumwollgarn auf horizontalen Trittwebstühlen erlernen wollen, beherrschen schon die ähnliche Technik des Bastwebens auf horizontalen Litzenstab-Webstühlen³; deshalb erlernen sie verhältnismäßig schnell das Weben von Baumwollstoffen (Sä: 40,1). Ist der Lehrling zu Besuch in des Meisters Dorf, so wird er sich bei seinem Meister beliebt zu machen versuchen, indem er allerlei anfallige Arbeit — auch auf den Pflanzungen — verrichtet. Dies wird jedoch nicht als direkter Lohn für seine Lehrzeit angesehen (Sä: 40,1). Meist⁴ lernt ein weblustiger junger Mann bei seinen Verwandten (Sä: 40,1; Dialü: 11,3). Trotzdem scheint häufig der Meister den Interessen seines Schülers wenig gewogen zu sein, weil er in ihm einen Konkurrenten oder lästigen Störenfried sieht (Dialü: 11,3). Ist der Schüler aber zudringlich genug, so kann ihn der Handwerksmeister nicht abschütteln, und er erlernt das Werkverfahren. Desgleichen kann ein Weber seinem Verwandten nicht den Wunsch absprechen, das Handwerk zu erlernen.

Da der Lehrling zunächst dem Meister nur bei der Arbeit zuschaut und nur selten ein paar Schüsse selbst einträgt, versucht er nebenbei und mehr durch Überlegung zu lernen, wie man den Schuß richtig einträgt (Sä: 40,1). Erst später lernt der junge Mann das Scheren der Kette und das

² Vgl. denselben Sachverhalt bei den Schmieden, S. 348.

³ Dieses Handwerk ist heute vollständig verschwunden. Aus der Beschreibung (DONNER, 1940: Abb. 31) geht nicht hervor, wie die Litzen beschaffen sind. Möglicherweise handelt es sich nämlich um eine Sonderform des „horizontal fixed heddle loom“, der nach Ling Roth sonst (in Afrika) nur für Baumwollgarn verwendet wird — vgl. LING ROTH, 1934²: 40.

⁴ Auch bei diesem Handwerk gibt es keine geregelte Lehrweise.

Aufschlagen des Webstuhles (Sä: 40,1). Manchmal darf dann der Lehrling einige Zeit auf des Meisters Webstuhl arbeiten, um schließlich selbständig zu werden. Sind Lehrling und Meister verwandt oder befreundet, so beschenkt der Meister den Jungen mit einem Webstuhl bzw. lehrt ihn, wie man Geschirr und Anschlagkamm herstellt (Sä: 40,1). Manchmal arbeiten die beiden Weber dann am selben Platz an zwei Webstühlen. Sie schauen sich bei der Arbeit zu (Dialü: 11,1). Hat der Lehrling so Weben und Herstellung von Webgerät erlernt und arbeitet selbständig für den eigenen Bedarf oder gegen Lohn für Fremde, so überreicht er von Zeit zu Zeit dem ehemaligen Lehrer Geschenke oder erlaubt diesem, sich einen Teil des Lohnes wegzunehmen (Sä: 40,1)⁵.

Stirbt ein Weber, so vererbt sich sein Webgerät innerhalb seiner Verwandtschaftsgruppe auf den geeignetsten Nachfolger. In dem geschilderten Fall (Dialü: 11,1) wurde folgender Ritus durchgeführt: der Leichnam des verstorbenen Webers wird neben dem Webstuhl aufgerichtet und alle Männer aus seiner Verwandtschaft treten zu einem Web-Wettbewerb an. Derjenige, der am besten zu weben versteht, darf die Webgeräte (Webstuhl und Zaubermittel) übernehmen. Der *zu*, Geist, des ehemaligen Web-Meisters arbeitet von nun an im Geheimen mit seinem Nachfolger (Dialü: 11,1).

Ein Weber stellt für die eigene Sippe Stoffe her (Sä: 40,2). Ist er besonders geschickt, so beauftragen ihn auch Personen anderer Sippen mit Arbeit (Sä: 40,2). Hierbei bringt der Besteller das für den Stoff notwendige Garn⁶ zu dem Weber oder lädt ihn zu sich ein und stellt ihm das Arbeitsmaterial bereit (Bendä: 3,5). Der Weber liefert nach getaner Arbeit den Stoff und das überschüssige Garn ab. Es gilt als Betrug, mehr Garn als benötigt zu fordern und den Überschuß zu behalten (Sä: 40,7). Der Stoff wird in schmalen Webbahnen gewoben, die anschließend von dem Weber selbst zusammengenäht werden⁷. Der Weber liefert das fertige Tuch ab⁸. Das Weben eines *woa*-Lendentuches kostet (zur Zeit der Hochkonjunktur der Eingeborenen-Weberei) zehn Cent, was rund zehn Schalen Reis entspricht (Dialü: 11,8).

Die Dan kennen folgende Maße für Tücher⁹:

⁵ Vgl. ähnliche Verhaltensweisen bei den Bildhauern, S. 362.

⁶ Über die Herstellung und Färbung von Garn, vgl. S. 377—381.

⁷ Diesen geruhsamen Teil der Arbeit schildert U. HIMMELHEBER, 1957: 28: Der junge Mann, der Weber, liegt hierbei in der Hängematte. „Das eine Ende der Arbeit hat er mit einem Faden an seiner großen Zehe befestigt, damit sie schön gestrafft war. So brachte er eine gerade und regelmäßige Naht zustande.“

⁸ An der Elfenbeinküste kommen häufig einzelne Webbahnen auf den Markt.

⁹ Informant ist der Weber Dialü aus der Dea-no-Sippe in Njor Diaple.

Die Breite eines Tuches wird in der Anzahl der *glu*, Webbahnen, berechnet, aus denen es sich zusammensetzt. Man sagt deshalb zur Definition eines Tuches: Es ist *glu eten*¹⁰, und meint, daß das Tuch sich aus 15 Webstreifen zusammensetzt.

Die Länge eines Tuches wird in *sibli*, Spannen, gemessen. Ein *sibli* ist das Maß zwischen ausgestrecktem Daumen und ebenfalls ausgestrecktem Mittelfinger. Beim Messen spannt man zunächst beide Finger auseinander — will man ein zweites *sibli* greifen, so schließt man nun den Daumen an den Mittelfinger und greift auf diese Weise eine weitere Spanne.

Es ist üblich, daß die für den Tauschverkehr wichtigen Stoffe feste Maße aufweisen. Das Männertuch, *wuə so*, 'schlafen Stoff', mißt zehn *sibli*. Beim Ausmessen greift man nur fünf *sibli* und faltet dann das Tuch und erreicht so die doppelte Länge. Für diese fünf *sibli* gibt es den Begriff *so pə*, 'Stoff Stück'. Ein *woa*, Lendentuch, mißt jedoch nur acht *sibli*.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Webers

a) Das Arbeitsgerät und die Arbeitsweise

Der von mir (1963) beobachtete Weber Sā aus der Lūa-no-Sippe in Njor Diaple verwendet einen „waagrechten Trittwebstuhl“.

Eine genaue Darstellung des Aufschlagens und der Verwendung des Webstuhles werde ich separat publizieren.

b) Die magisch-religiöse Bindung des Webers

Hört man sich die Berichte der drei befragten Weber an, so fällt auf, wie wichtig sie zauberische Mittel und Verhaltensregeln nehmen. Schon das Werkmaterial, *je*, Baumwolle, besitzt *dü*, Zauberkraft; weiterhin wird zum Färben Zauberkraft verlangt.

Besonders magische Kräfte aber besitzt der Webstuhl; diese können sich, wie die Kräfte allen Handwerksgerätes, auch gegen den Handwerker wenden und ihm schaden (Dialü: 11,3). Es heißt jedoch, daß sich die Macht des Webstuhles gegen all die Personen wendet, die sich hinter den Weber stellen (Dialü: 11,1f.). Dieser Behauptung der Weber liegt m. E. der Versuch zugrunde, denjenigen zu ängstigen, der sich hinter einem Weber aufstellt, d. h. der des Webers Werkweise ausspionieren will. Im Falle des Webers Dialü wird angenommen, daß sein ehemaliger Meister als Geist helfend mitarbeite. Die Enthüllung eines solchen Ge-

¹⁰ *eten*, 15, aus dem engl. eighteen; anderthalb Shilling entsprachen einem dime und einem nickel (15 cts).

heimnisses mindert die günstige Einwirkung des Geistes. Wer dies versucht, muß bestraft werden (Dialü: 11,7).

Die Konor-Weber bringen den gutgläubigen Dan, ihren Schülern, gegen Geschenke und Zahlungen weitere Zaubermittel. So erlernte Dialü von einem Konor-Weber ein Zaubermittel, das als Einlauf angewendet wird und das die „gefährlichen Baumwollflocken aus dem Bauch spüle“ (Dialü: 11,6).

In dem Konkurrenzkampf, den die Weber ständig gegeneinander führen, werden viele Zaubereien angewendet. Als Ergebnis solcher Hexerei werden die bei Webern häufig auftretenden Krankheiten angesehen. Zauber wird oft als Bestrafung von dem „Meister-Weber“ vorgenommen, der dem Schüler seine Unterlegenheit spürbar werden lassen will (Dialü: 11,5).

Die Anreicherung des Weberei-Handwerkes mit magischen Techniken, die alle gleich Zusätzen wirken, kann m. E. so verstanden werden: Zauber wird als ein flexibles Instrument verwendet, um eine der Allgemeinheit bekannt werdende handwerkliche Technik für eine bestimmte Gruppe zu reservieren.

c) Die Gewebe und ihre Bezeichnungen

Die Weber stellen Stoffe her, die als Decken oder als Kleider verwendet werden.

Bei den Decken werden zwei Arten unterschieden:

kpo so, „Liegen Stoff“. Dies ist ein Tuch, das man auf dem Boden ausbreitet, um sich auf ihm auszustrecken.

wuə so, „Schlafen Stoff“. In dieses Tuch wickelt man sich, wenn die Nächte kalt sind. Desgleichen schlägt man solche Tücher um sich, wenn man früh am Morgen aus der Hütte tritt.

An Kleidung gibt es zunächst die Unterkleider, die als Schamenschutz bei der Arbeit getragen werden.

bej sa zö, „Bej Zipfel mit“. Dies ist vor allem eine Kinderkleidung. Von einem Gürtelband, an das eine zwischen den Beinen durchgezogene Schambinde befestigt ist, hängen drei (für Mädchen) oder vier (für Knaben) Zipfelbänder herunter. Die Anzahl der Bänder kann aber auch mehr betragen. — Zu bemerken ist noch, daß es als unschicklich gilt, ein solches Kleidungsstück in der Hand zu tragen. Als ich ein solches Stück gekauft hatte und ins Dorf nehmen wollte, wurde es mir aus der Hand genommen und in Blätter eingeschlagen. Die Bedeutung dieses Brauches konnte ich aber nicht erfahren.

woa, Lendentuch. Das rechteckige Tuch wird vor allem von den Frauen um die Hüften geschlungen.

bla. Ein breites Tuch wird zwischen den Beinen durchgezogen und seitlich vernäht, so daß eine Art Badehose entsteht.

so ja buä sü, „Stoff fügen Schnur daran“. Ein Stoff wird zwischen den Beinen durchgezogen und schurzartig über eine Gürtelschnur, auf die manchmal auch Glasperlen aufgezogen sind, gehängt.

Die Überkleider gelten als moderner Luxus; sie werden vor allem zum Repräsentieren und Dokumentieren von Wohlstand getragen.

sa so nä, „verleihbar Stoff klein (Kind)“, oder nur *so nä*, „Stoff klein (Kind)“. Dies bezeichnet ein hängerartiges Hemd — meist ohne Ärmel —, das nur bis zu den Knien reicht. Es hat seinen Namen erhalten, „weil es klein ist. Man kann es leicht ausziehen und dann geschwind einem Freund ausleihen“ (der Weber Sā in Njor Diaple).

gba wüö, „schwer-niederfallend darüber-gelegt (umgeschlagen)“. Ein solches Gewand ist ein rechteckiger Stoff, in dessen Mitte ein Loch geschnitten ist, durch das man den Kopf steckt. Auf der Vorderseite ist meist eine bestickte Brusttasche angebracht. Dieser Überwurf hat seinen Namen erhalten, „weil man den Stoff über den Kopf wirft und seine Seiten auf die Schultern zurückschlägt“ (der Weber Sā in Njor Diaple).

so lon, „Stoff weit“. Dieser Überwurf ist seitlich unter den Armen geschlossen, manchmal sind die Ärmel zusätzlich angestückt.

Außer diesen Formen, die eine weite Verbreitung unter den westlichen Dan gefunden haben, treten seit neuestem auch Kleider auf, die an Hand von Illustrierten-Abbildungen entworfen sind oder die die ghanesische Tracht reisender Fanti-Fischer imitieren.

Für diese Kleider werden sowohl europäische als auch in Afrika gewebte Stoffe verwendet. Heutzutage stammen letztere in der Regel von Mandingo-Webern (Diula) der Elfenbeinküste. Da die afrikanischen Regierungen einer „afrikanischen Tracht“ das Wort reden, und auch die Liberianer gerne sehen, wenn die „Stammeshäuptlinge“ („tribal chiefs“) in blau-weiß gestreiften Togen erscheinen, hat sich diese Tracht als Wohlstandszeichen für die Eingeborenen in Liberia durchsetzen können. Häuptlinge vervollkommen dies, indem sie einen weißen Tropenhelm aufsetzen.

Die Überkleider gelten (auch heute noch) als ein Luxus, den sich früher nur Oberhäupter leisten konnten. Deshalb soll ein jüngerer Mann nie gleichzeitig mit seinem Clan-Oberhaupt einen Umhang tragen — obwohl heute wohl alle Männer solche besitzen (Jakassa: 26,3).

B) Die Geschichte der Weberei

Noch vor wenigen Generationen — so sagt man — sind die jungen Männer nackt gegangen (Sewua: 44,6). Erwachsene haben Schamuschürzen aus Blätter oder aus Palmfasergeflechten¹¹ getragen (Deglö: 8,1). Vor allem im Süden des Dan-Landes (und auch bei den Kran) sind Schambinden aus *sia lü*, Rindenstoffen¹², hergestellt und getragen¹³ worden. Ältere Männer haben als Schamlappen Affenfelle umgehängt (Deglö: 8,1).

Erst als der Handel mit den Stämmen, die im Norden an die Dan angrenzen, möglich geworden ist, d. h. um 1910, gelangen die bis dahin höchst raren Baumwollstoffe häufiger auch zu den westlichen Dan. Tuch wird im intertribalen Tauschhandel von den Oberhäuptern gegen Kolanüsse eingehandelt. Solche Tücher sind zunächst selten und dementsprechend kostbar. In vielen Clänen — so sagt man heute — gibt es zu der Zeit nur ein einziges Tuch, in das sich Oberhaupt und Hauptfrau zu teilen haben (Deglö: 8,1). Als Baumwollstoffe gelangen aber nicht nur von Eingeborenen hergestellte Tücher zu den Dan; zur gleichen Zeit werden die ersten europäischen Textilien verhandelt. Diese werden vor allem von Lola, einem französischen Handelsposten in Guinea, nach dem Süden gebracht. Die eingehandelten Stoffe werden mit den anderen Werträgern im Wert genormt und in Beziehung zu den Gelbguß-Gegenständen gebracht. Mit dem Erwerb von Stoffen bzw. mit dem wachsenden Bedürfnis nach Stoffen beginnt der eigentliche Handel der Dan¹⁴.

Die ersten fremdstämmigen Weber (Konor) gelangen um 1920, zu der Zeit, da die Liberianer das Hinterland noch nicht endgültig unter Kon-

¹¹ „Die Kleidung beschränkt sich auf einen kleinen Lappen. Die Männer bedeckten sich noch mit Tierfellen, ja sogar mit Blättern. Kleidung wurde als Luxus angesehen.“ — Nach NABER, 1910: 192; vgl. auch STRONG, 1930: 72.

¹² Dies ist möglicherweise Einfluß der Kran. Dort heißen Rindenstoffe *bluo* — vgl. U. HIMMELHEBER, 1957: 76.

¹³ Diese altmodischen Blätter- oder Bastfaser-Stoffe werden heutzutage nur noch bei „gefährlichen Handlungen im Wald“ getragen, vgl. die Töpferin beim Tonstechen, S. 399, und den Jäger bei der Herstellung von Pfeilgift, S. 421.

¹⁴ In seiner „Weltgeschichte“ erzählt der Schmied Tame aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple (1963): „Gott gab den Menschen Blätterkleider und Raphia-stoffe; die Qui, die mit mehr Wissen ausgestattet waren, entwickelten die Methode des Anziehens, indem sie Kleider herstellten. Diese Kleider wurden auf der Erde zum Markt. Durch reisende Händler kamen die Stoffe zu uns; sie erschienen z. B. auf dem Markt von Lola. Da wurden wir Schwarzen von Gott belehrt, wie man den Samen der Kolanuß pflanzt. Und die Kolanüsse mußten wir zu Märkte tragen, um Kleider zu kaufen. Da wir auf diesen Märkten Kleider sahen, mußten wir beginnen, sie anzuziehen.“

trolle hatten, zu den Dan des Njor-Gebietes. Die fremden Weber können sich unter dem Schutz eines mächtigen Dorfhäuptlings niederlassen und ihrem Handwerk nachgehen¹⁵. Der Weber, der sich in der Nähe von Njor Diaple niedergelassen hat, ist ein Konor namens Wato (Dialü: 11,1). Aus den Aussagen der Informanten geht nicht deutlich hervor, zu welcher Zeit der Fremde zum ersten Mal im Umkreis von Njor Diaple auftaucht. Mir scheint, daß Wato zunächst weiter entfernt von Njor Diaple seine Pflanzung angelegt hat (Dialü: 11,10), dann aber später doch in die engere Umgebung des wohlhabenden Dorfes Njor Diaple gezogen ist (Dialü: 11,1). Von diesem Konor-Weber wird gesagt, daß er als armer Mann in das Dan-Land eingewandert ist und auch hier nicht zu Wohlstand gelangen konnte. Er wurde jedoch von der lokalen Gesellschaft akzeptiert, auch wenn er nicht in dem Dorf hat siedeln können. So haben ihm die Leute von Diaple ein würdiges Begräbnis zukommen lassen (Dialü: 11,3).

Die jungen Leute von Diaple haben diesem fremden Mann bei der Arbeit zugeschaut, und begierig mehr zu lernen, hat sich dann Kejga, ein junger Mann, der aus der handwerklich orientierten Butuo-Sippe stammt, aufgemacht, um im Norden, dem Zentrum der Baumwollweberei, das Werkverfahren gelehrt zu bekommen. Dieser junge Mann — fast noch ein Knabe — zieht zu den Konor und läßt sich in den dortigen Poro-Bund aufnehmen (Dialü: 11,1). Hierdurch wird er selbst zum Konor und kann wie alle Konor-Knaben das Weben lernen.

Ob Wato, der Konor-Weber, der bei Diaple gelebt hat, den fremdstämmigen jungen Dan-Männern sein Wissen (Beherrschung technischer wie zauberischer Verfahren) nicht preisgeben wollte bzw. durfte oder aber der junge Dan Kejga mehr wissen wollte, als er von einem einzelnen Webmeister lernen konnte, geht aus den Informationen nicht eindeutig hervor (Dialü: 11,10).

Der Bursche, der bei den Konor das Weben gelernt hatte, unterrichtet nach triumphaler Rückkehr in sein Heimatdorf seinen Freund Bomi (Dialü: 11,1). Die beiden Burschen weben eine Zeitlang im Dorf — dann stirbt Kejga. Sein Tod wird von dem Konor-Weber Wato auf Nichtbeachten (oder Nichtwissen?) eines bestimmten wichtigen Weberei-Zaubers zurückgeführt. Der andere junge Mann nimmt sich diese Lehre zu Herzen. Er webt weiterhin im Dorf und unterrichtet mehrere Lehrlinge. Der Informant Dialü ist sein Schüler (Dialü: 11,3). Diese wenigen Männer aus der Schule der Konor-Weber stellen ihr Handwerk als besonders

¹⁵ Solche Leute erwerben sich durch ihre Tätigkeit *tin*, deshalb sind sie geschützt.

gefährlich hin. Ob diese Behauptung bewußt und systematisch angewendet wird, um eine lästige Konkurrenz auszuschalten, kann leider nicht diskutiert werden. Der Erfolg dieser Methode ist jedoch, daß nur eine kleine Zahl von Männern des Dorfes Njor Diaple der einträglichen Weberei nachzugehen wagen. Tod oder Krankheit einer Person, die sich mit Weberei beschäftigt hat, wird von dieser Webergruppe mit den Gefahren dieses Handwerks in Verbindung gebracht (Dialü: 11,1).

Neben diesen Webern, die ihr Können von den Konor-Webern ableiten, gibt es in Njor Diaple noch eine zweite Gruppe von Webern: es sind dies Männer, die aus der Lúa-no-Sippe stammen. Sie erlernten zunächst das Weben von Bast; anschließend wollten sie auch Baumwolle verarbeiten. Auch hier schauten die jungen Leute zunächst einem fremden, herumreisenden Handwerker bei der Arbeit zu; dann zog einer der Burschen, Takbo, in die Fremde zu den östlichen Dan der Elfenbeinküste, um dort mehr zu lernen. Von diesem jungen Mann erhielten mehrere seiner Freunde ihr Wissen um die Weberei (Sā: 40,7). Diese Gruppe von Webern, die heute der Weber Sā vertritt, legt bedeutend weniger Wert auf zauberische Mittel. Sā selbst ist ein nüchterner Handwerker.

Der dritte Weber des Dorfes Njor Diaple, Bendä aus der Butuo-Sippe, sagt, daß er unabhängig von all den anderen unter Anleitung eines Fremden das Weben erlernt hat. Das Grundwissen hatte er sich schon zuvor beim Zuschauen bei anderen Webern erworben. Er liebt diesen Ursprung seiner handwerklichen Tätigkeit zu verschleiern, um seine Kunst als etwas Besonderes und dadurch auch wertvoll erscheinen zu lassen. Bendä führt sein Handwerk auf Gottes eigene Hilfe zurück (Bendä: 3,5).

Obwohl in der folgenden Zeit in manchem Dorf einige Männer weben gelernt haben, werden doch besonders geschickte Weber auch von weit her zu bedeutenden oder reichen Oberhäuptern gerufen, um Aufträge zu erfüllen. So wird Dialü aus Diaple nach Bole im Jau-Gebiet, Bongle im Towe-Gebiet und Kample im nördlichen Dan-Land gerufen (Dialü: 11,7). Vor allem die neuen Machthaber, die Großhäuptlinge der liberianischen Regierung, werden in dieser Zeit zu wichtigen Auftraggebern, die die geschicktesten Weber an sich ziehen (Bendä: 3,5).

Den größten Aufschwung nimmt die Weberei im Hinterland von Liberia, als durch den Zweiten Weltkrieg der europäische Export an Textilien nach Westafrika unterbrochen ist (Bendä: 3,5). In dieser Zeit produzieren die Dan-Weber so viel, daß sie sogar an die Küstenbevölkerung ihre Gewebe verhandeln können (Bendä: 3,5). Vor allem werden Stoffe zu den Kran gebracht, bei denen dieses Handwerk noch nicht entwickelt ist (David Jelu: 5,3). Erst in der Mitte der fünfziger Jahre wird dann

der Handel mit europäischem Tuch so gesteigert, daß das Eingeborenen-Handwerk innerhalb von kurzer Zeit vollständig gelähmt ist. Vom Jahr 1956 heißt es¹⁶, daß „das Weben . . . in der kurzen Zeit seit seiner Einführung zum wichtigsten Handwerk der Dan geworden (ist); seine Bedeutung wird gewiß noch zunehmen. Noch findet man die Webstühle nur in einzelnen Dörfern . . .“. Jedoch schon 1960 — wie auch noch 1963 — fand ich keinen einzigen Webstuhl im Dan-Land mehr in Betrieb. Es heißt, daß nur noch ein einziger Mann namens Benla in Butulu weben würde — all die anderen Weber haben vor wenigen Jahren ihre Arbeit vollständig eingestellt.

Für diesen frappanten Rückgang der Weberei können folgende Ursachen angegeben werden:

Die Dan stellen fest, daß die importierten Tücher bunter, feiner und leichter sind (Deglō: 8,1). Diese Qualitäten wurden weißen oder blaugestreiften, dickeren Baumwollstoffen vorgezogen (Sā: 40,7). Da das strenge Farbgebot des go-Bundes, der sich alle roten Gegenstände aneignen konnte (Deglō: 8,1), im Laufe des Kulturwandels gemildert wurde bzw. außer Kraft getreten ist, können nun alle Leute bunte Stoffe tragen (Tame: 50,20). Es ist denkbar, daß die nun der Allgemeinheit freigewordenen, ehemals einer bestimmten Gruppe von Personen vorbehaltenen Farben besonders anziehend sind. So trägt z. B. der Schmied Tame neben seinen blau-weißen Gewändern gerne ein rot-gelb gemustertes Kleid; er selbst machte mich auf den Assoziationsgehalt von Rot aufmerksam. Rot steht für Feuer, Hitze, Kraft — und wohl auch stellvertretend für das Schmiedehandwerk (Tame: 50,20).

Die europäischen Stoffe werden in großer Zahl an vielen Markttorten billig angeboten. Will eine Person einen Kleiderstoff kaufen, so kann sie ihn sofort gegen Bargeld (oder Kolanüsse) bei einem Händler erhalten (Dialū: 11,8). Will man einen handgewebten Baumwollstoff, so muß man sich zunächst nach Garn umsehen, dieses dann einem Weber bringen und ihn beauftragen, einen Ballen Tuch zu weben. Der lange Webstreifen muß anschließend zerschnitten und zu einem breiten Tuch zusammengenäht werden. — Der direkte Kauf von Stoffen bei einem Händler ist somit viel einfacher und schneller zu bewerkstelligen, als das Bestellen von Tuch bei einem Weber (Sā: 40,2).

Da sich die Dan nicht mehr mit einfachen weißen Stoffen zufrieden geben wollen, sondern dunkle Gewebe wünschen (Tame: 50,20), müssen die Weber gefärbtes Garn verwenden. Heutzutage müßte dieses importiert werden, da die Völker, die sich auf die Indigo-Färberei verstehen,

¹⁶ Nach HIMMELHEBER, 1958: 69.

außerhalb Liberias siedeln. Farbiges Garn wird vor allem von der Elfenbeinküste importiert¹⁷ (Bendä: 3,5; Nagasa: 37,4; Sā: 40,5). In jüngster Zeit sind für das liberianische Hinterland Zollbestimmungen in Kraft getreten, die jetzt auch strikt durchgeführt werden: auf fast alle importierte Waren wird Einfuhrzoll geschlagen. Durch diese Zölle sind die Kosten (Marktpreis für Garn, Baumwollfaden, Trägerlohn und Zoll) des Materials für handgewebte Textilien so hoch, daß diese nicht mehr mit Maschinenerzeugnissen konkurrieren können — auch nicht, wenn der Verdienst des Webers gering bliebe (Dialü: 11,8).

Die Dan haben den Begriff *plofi*, Profit, Gewinn, kennengelernt und stellen nun fest, daß das Weben sich nicht lohnt (Sā: 40,7). Das heißt, daß die Gewinnspanne zu gering ist, wenn die Ware mit den importierten Stoffen konkurrenzfähig bleiben soll (Dialü: 11,9). Weiterhin stellen die Weber fest, daß bei einem gleichen Einsatz von Kraft und Zeit andere Arbeit — vor allem der Anbau von Kaffee und Reis — bedeutend höhere Gewinne abwirft.

Keiner der Weber von Diaple betreibt heute (1960 und 1963) sein Handwerk (Sā: 40,7; 40,5; Bendä: 3,5; Dialü: 11,8). Sie alle beschäftigen sich mit anderen Tätigkeiten. So hat sich der Weber Sā dem Anbau von Kaffee zugewendet (Kwiaka: 31,2), während der Weber Bendä in erster Linie Politik betreibt: er hat durchgesetzt, daß seine Sippe das Dorf Njor Diaple verlassen und sich in der Nähe des Stamm-Dorfes eigenständig niedergelassen hat und er selbst neuer Dorfhäuptling geworden ist (Bendä: 3,1). Interessant ist, daß alle Weber ihr Textilhandwerk aufgegeben haben. Keiner von ihnen hat in dem Schneiderberuf einen Ersatz gesucht.

Obwohl die drei Informanten heute — mehr oder minder — wohlhabend zu sein scheinen, würden sie alle gerne wieder zu ihrem handwerklichen Beruf zurückkehren. Als ich Sā fragte, ob er mir einen Streifen weben wolle, schlug er ohne Zögern seinen Webstuhl auf. Bendä versicherte, daß er für einen Auftraggeber sofort zu arbeiten beginnen würde (Bendä: 3,5).

Die Weber hoffen, daß das Interesse ihrer Mitmenschen an Baumwollgeweben wieder zunehme (Bendä: 3,5; Dialü: 11,8; Sā: 40,7). Sie alle beobachten genau das Verhalten ihrer ehemaligen Auftraggeber (Sā: 40,5). Dialü schildert, daß die alten Frauen auch heute noch Baumwolle sammeln und aufbewahren, um in Mußestunden Garn für Gewebe zu spinnen, ja, daß sie sogar neue Sträucher anpflanzen lassen, um mehr Baumwolle zu erzeugen; die alten Frauen seien eben auch heute noch der

¹⁷ Als wichtigste Märkte werden Bouaké und Bouaflé (?) genannt (Sā: 40,5).

Meinung, daß die aus selbstgesponnenem Garn hergestellten Stoffe besser als europäische Textilien seien (Dialü: 11,8). Sā stellt fest, daß die wohlhabenden Männer in steigendem Maß Umhänge tragen, und daß sich Mädchen gerne Baumwolltücher anziehen würden; er glaubt, daß dies in Zukunft noch häufiger geschehen wird (Sā: 40,5). Bendä stellt fest, daß viele Leute heute die Schönheit der Baumwollgewebe begreifen — er ist aber skeptisch, ob dies genügt, um sich solche Tücher bei den eigenen Webern anfertigen zu lassen¹⁸ (Bendä: 3,5).

XII. DIE ROLLE DER TÖPFERIN

Eine Töpferin wird als *gbo do mā*, 'Topf bauen Person', bezeichnet. — Wird sie angeredet, so wird auf ihre Tätigkeit kein Bezug genommen; man spricht sie wie jede Frau mit ihrem Namen an. Ist die Töpferin alt, so verwendet man statt ihres Namens auch den Begriff *de glö*, alte Frau, einen Begriff, den man gerne auf alle ehrwürdigen Frauen anwendet.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle der Töpferin

Töpferei ist Aufgabe der Frauen, Männer dürfen ungebrannten Ton nicht berühren (Sou: 48,3; Deabali: 6,1). Es heißt „Ton macht die Stirn eines Mannes hart“ — ein Mann wird, wenn er sich mit Ton beschäftigt, ungeschickt¹ für alle anderen Arbeiten (Sou: 48,3).

Dennoch achten die männlichen Handwerker darauf — in Diaple sind es der Schmied Tame, der Gelbgießer Gwämendu und der Schnitzer Si —, daß die Töpferinnen sich sauberer Formen und schöner Ornamente befleißigen (Sou: 48,3). Diese Männer kontrollieren die Ware, die ohne eine solche Instanz möglicherweise in ihrer Qualität nachlassen könnte.

Weiterhin stellen kunstfertige Männer in ihren Mußestunden schön ornamentierte Spinnwirtel² aus Ton her.

Ebenso muß der Gelbgießer mit Ton arbeiten. Jedoch scheint mir, als habe ihm hierbei früher eine Frau die manuelle Töpferarbeit abgenommen³ (Sou: 48,3).

Alle Frauen, die die Fähigkeit zu töpfern besitzen, können dieses Handwerk ausüben. Da die Töpferinnen jedoch einige sexuell-determi-

¹⁸ Auch die jungen Männer kleiden sich gerne in den malerischen Togen. Hosen und Unterhemdchen gelten als Arbeitskleidung (Nagasa: 37,8).

¹ Ein Krieger, der Ton berührt, wird für den Kampf untauglich — nach ZEMP, 1964: 382.

nierte Gebote zu beachten haben, sind es vor allem Matronen⁴ und unverheiratete Mädchen, die dieser Arbeit ständig nachgehen können. Frauen sollen, solange sie Kinder bekommen können, nicht töpfern, da das ständige Hocken ihrer Schwangerschaft nicht zuträglich sei (Sou: 48,1). Jüngere Frauen beschäftigen sich gerne mit Ton, um in ihrem Küchengerät unabhängig von ihrer Hauptfrau zu sein. Weiterhin möchten sie sich gerne ihrem Clan nützlich erweisen (Kadö: 28,1). Letzteres gilt vor allem für die älteren Frauen, die in der geruhsamen Arbeit des Töpferns noch eine nützliche Altersbeschäftigung gefunden haben.

Da jedes Handwerk — nach Ansicht der Dan — seine Gefahren besitzt und auch die Töpferinnen betonen, daß „Töpferei eine gefährliche Angelegenheit“ sei, können nur Frauen, die über besondere Kräfte, *dü*, Zauber, verfügen, sich dieser Tätigkeit widmen (Deabali: 6,1).

2. Die sozialen Verhaltensweisen der Töpferin

Eine Töpferin besitzt nach Ansicht der Dan eine besondere Veranlagung, die ihr ermöglicht, einer auszeichnenden handwerklichen Beschäftigung, wie der Töpferei, nachzugehen: Töpferei gilt als eine gefährliche Angelegenheit (Deabali: 6,1). Durch die Herstellung von irdenen Gefäßen gehört eine berühmte Töpferin bald zu den *toa ba mä*, Personen, auf denen ein Geheimnis lastet⁵.

Vor allem aber ist für eine Frau Töpferei wohl die wichtigste Möglichkeit, *tin*, Ruhm, zu erwerben (Šlabode: 49,1). Es gibt für Frauen wenig andere Verhaltensweisen, die ihnen ermöglichen, „Ruhm“ zu erwerben. Männer erwähnen in ihren Erzählungen gerne, daß ihre Mütter Töpferinnen gewesen sind (Tame, 1963b, 171; Gbäädä: 18,6). Die Achtung, die man einer Frau als Formerin schönen Gerätes entgegenbringt, äußert sich z. B. in ihrem Namen. Um solch geschickte Frauen zu ehren, wurde die eine Töpferin *Xra sü*, Gott ist in ihr (Sou: 48,1), genannt, eine andere heißt *šlā bo de*, geschickt formende Frau, eine dritte aber wurde von ihren Mitmenschen *Qui de*, *Qui*-(Zivilisation)Frau, genannt.

Die Geschicklichkeit, die zur Töpferei notwendig ist, wird in bestimmten Clänen gepflegt. Hierbei vererben sich nach Anschauung der Dan die mütterlichen Eigenschaften auf die Töchter. So waren z. B. Deabalis Ahnfrauen mütterlicherseits Töpferinnen (Sou: 48,3; Deabali, 1963a, 100); desgleichen waren Mutter wie Großmutter von Sou Töpferinnen (Sou: 48,1). Der Clan, der sich durch geschickte Töpferinnen auszeichnet, kann hierfür weithin berühmt werden, ja ein Dorf kann durch seine Töpferin-

² FISCHER, 1963a: 107.

³ FISCHER, 1963a: 100.

⁴ FISCHER, 1963a: 101.

⁵ Vgl. FISCHER, 1964: 254.

nen im Land bekannt sein. So gilt das Dorf Banwie, das Nachbardorf von Njor Diaple, als Dorf der besten Töpferinnen innerhalb des Njor-Stammesgebietes (Sou: 48,3).

Weiterhin ist auffallend, daß Männer, die als besonders geschickte Handwerkskünstler bekannt sind, häufig Töpferinnen zur Frau bzw. zur Mutter haben. Töpferinnen waren z. B. die Hauptfrau des Gelbgießers Gwämendu aus der Du-mä-Sippe (Gbäädä: 18,6), die Hauptfrau des Bildhauers Blo (Tame, 1963b, 171) aus der Da-no-Sippe; ebenso ist die zweite Frau des Bildhauers Tompieme aus der Butuo-Sippe, eine Schwester Deabalis, ebenfalls eine Töpferin⁶.

Hauptfrauen wie Nebenfrauen können sich als Töpferinnen betätigen. In manchen Clanen arbeiten deshalb mehrere Frauen gleichzeitig. Ältere Nebenfrauen werken dann meist selbständig, während die jungen Nebenfrauen in der Regel ihrer Hauptfrau bei der Arbeit behilflich sind (Deabali: 6,2; Šlabode: 49,1). Ich selbst habe (1963) gesehen, wie für Deabali ein ihrem Mann gehörendes Mädchen den Ton stampfte.

Jede Töpferin stellt zunächst einmal die Gefäße her, die in ihrem eigenen Haushalt benötigt werden. Ist sie geschickt, so wird sie auch die anderen Frauen des Clans, in den sie eingeheiratet wurde, mit irdenem Gut versorgen können (Deabali, 1963a, 100). Weiterhin arbeitet sie nach ihrer Verheiratung für den Clan, mit dem sie blutsverwandt ist, aus dem sie stammt (Kadö: 28,2). Außerdem töpft sie gerne für den Clan, in den ihre Töchter eingeheiratet worden sind (Sou: 48,1). Diese verwandten Clane werden die alte Töpferin für ihre Tätigkeit nicht bezahlen, sich aber durch Gegengeschenke gefällig erweisen; sie werden vor allem die fälligen Abgaben wie z. B. einen Teil des noch schuldigen Brautpreises entrichten (Sou: 48,1). Besonders schöne Gefäße werden durch das Clan-Oberhaupt in den Tausch der Wertträger eingeschleust, als Geschenk verwendet und als Prestigeobjekte benützt (Sou: 48,3; Tame, 1963b, 182).

Da durch die Tätigkeit der Töpferin ein wichtiger Teil des Hausrates ohne Kosten für das Clan-Oberhaupt erstellt wird, ist die Töpferin eine geachtete Frau. Ist sie aber eine besonders geschickte und fleißige Handwerkerin, so kann sie ihr Ansehen noch steigern, denn nun vermag sie selbständig zum Besitz ihres Gatten beizutragen. Obwohl die Gefäße, in Frauenarbeit aus vorhandenem Material in kurzer Arbeitszeit hergestellt,

⁶ Auf der ersten Reise (1960) habe ich Deabali für eine der Frauen des Schnitzers Tompieme gehalten. Diese Angabe (FISCHER, 1963a: 100) ist jedoch unrichtig; Deabalis Schwester, die der Töpferin sehr ähnlich sieht, gehört zu Tompiemes Haushalt.

einen nicht besonders hohen Tauschwert besitzen, erwirbt die Töpferin die Achtung des Clan-Oberhauptes (Sou: 48,3).

3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Töpferin

a) Das Werkverfahren der Töpferin

Ich habe nach meiner ersten Reise, 1960, meine Beobachtungen in einer kleinen Arbeit über die Arbeitsweise von drei Töpferinnen niedergelegt⁷. Diese Darstellung muß an mehreren Stellen ergänzt werden.

Die Töpferinnen kennen zwei Werkverfahren; das eine kann — grob klassifiziert — als „Wulsttechnik“⁸, das andere als „Hand-Treibtechnik“⁹ bezeichnet werden.

Gbo flo, ‚Topf Wachs‘, bezeichnet die Wulsttechnik, denn hier werden Wülste aus Ton vorgebildet, ähnlich wie der Gelbgießer sein Modell aus Wachswülsten zusammenfügt (Deabali: 6,1).

Gbo gbo, ‚Schemel Topf‘, bezeichnet die Treibtechnik, „denn hier wird von einem Klumpen Ton das Innere ausgekratzt und die Außenwandung wird durch Wegschneiden geformt. Dies ähnelt der Arbeitsweise der Bildhauer, die einen Holzklotz aushöhlen und außen beschneiden, um einen Schemel herzustellen“, meint die Töpferin Deabali.

Die Treibtechnik wird ebenfalls *gbo gu*, ‚Topf aushöhlen‘, genannt.

Der längere Zeit kräftig gestampfte Ton¹⁰ wird von der Töpferin zu einem Zylinder zusammengeknetet und auf einen Mattenferzen gestellt, um ausgehöhlt zu werden. Während die linke Hand eine Art Widerlager bildet und den Tonballen langsam mit der Mattenunterlage dreht, greift die Töpferin mit den Fingerspitzen ihrer rechten Hand in den Ballen, um ihn auszuhöhlen. Hierbei drückt sie zunächst den Ton zur Seite, um ihn dann aber auch nach oben hochzuziehen. So entsteht eine Art Hohl-

⁷ FISCHER, 1963a: 100—115.

⁸ Diese Arbeitsweise ist zuerst von DONNER, 1940: 71 f. beschrieben worden; ich habe sie 1963 beobachtet — vgl. FISCHER, 1963a: 101. — Zu dieser Arbeitsweise gibt es noch Kombinationen, wobei z. B. der Boden getrieben, der Hals jedoch gewulstet wird (Deabali: 6,1).

⁹ Diese Arbeitsweise ist m. W. bisher von den Dan noch nicht berichtet worden. Sie scheint aber in Nordwest-Liberia bei den Bandi vorherrschende Töpfertechnik zu sein — vgl. GERMANN, 1933, 52. — Dieses Verfahren wird im Museum für Völkerkunde zu Basel durch die Reihe III/16 597 dokumentiert. — Zur Terminologie vgl. DROST, 1963: 645. — Eine Variation dieses Verfahrens wendet der Gelbgießer an, vgl. FISCHER, 1965: 97—100.

¹⁰ Es handelt sich um olivfarbenen oder um blaugrauen Ton — vgl. SCHWAB, 1947: 131 —, der im Feuer oxydierend hellbraun gebrannt wird, um später mit Reisspreu geschmaucht zu werden.

zylinder, der oben dünnwandiger als unten ist; auch der Boden dieser Röhre ist durchbrochen.

In der nächsten Arbeitsphase weitet sie den Hals des Zylinders aus, indem sie mit den Fingerspitzen parallel zum Rand den hochgetriebenen Ton nach außen drückt.

Dann formt die Töpferin Lippe und Hals des Gefäßes. Zunächst schneidet sie mit einem Spliß den Rand des zylinderischen Gefäßes in gleicher Höhe ab, um dann die Innenseite des Halses zu glätten. Hierzu verwendet sie die weiche Kante eines Kalebassenstückes, das sie mehrmals anfeuchtet.

Dann drückt sie in den Boden des Gefäßes — der noch durchbrochen ist — einen Ballen Ton, um anschließend den dickwandigen Teil des Zylinders auszubauchen. Hierbei treibt sie ihn zunächst mit den Fingerspitzen der rechten Hand, während die linke außen am Gefäß einen Widerstand bildet. Anschließend rundet sie die Bauchung, indem sie ein gerundetes Kalebassenschalenstück zum Ausdrücken der Wand verwendet. Auch jetzt feuchtet die Töpferin das Kalebassenstück häufig an, da der Ton erstaunlich trocken und leicht krümelig ist.

Ist die Innenseite des Gefäßes geformt und einigermaßen geglättet, arbeitet sie an der Außenwand des Topfes weiter. Zunächst schneidet die Töpferin unterhalb der Lippe von dem dickwandigen Topf mit einer Ratin-Schlinge, die wie eine Ziehklinge verwendet wird, Tonspäne weg, so daß auch außen der eingezogene Hals sichtbar wird. Diesen Effekt verstärkt die Töpferin, indem ihre linke Hand, die im Topf als Widerlager verwendet wird, dem Druck der Schlinge nachgibt. Hierdurch erreicht sie, daß der Durchmesser am Hals zusammengestaucht wird. Anschließend überarbeitet die Töpferin die obere Hälfte des Gefäßes (Lippe, Hals, Schulter und Bauch) mit einer Raphia-Nuß oder einem Kieselstein; sie streicht mit diesem glatten Gerät über die Oberfläche, um Ungleichheiten auszufügen und Poren zu verstopfen. Manchmal schneidet die Töpferin nun mit der Ratin-Schlinge breite Tonspäne von der unteren Bauchwand des Topfes. Der Topf soll jedoch noch weiterhin eine Standfläche behalten. Dann reibt sie die obere Hälfte des Gefäßes mit rotem Palmöl ein, um schon jetzt mit dem Ornamentieren zu beginnen. Sie verwendet in erster Linie metallene Ringe, die häufig aus verzwirnten Eisendrähnen bestehen, aus Bronze oder Aluminium gegossen und gepunzt (!), eingeschnitten oder gekerbt sind. Diese Ringe rollt sie auf dem Gefäß ab. Bei diesem Vorgang liegt der Topf auf ihrem Schoß; sie dreht ihn mit ihrer rechten Hand, während die linke den Ring auf dem „lederharten“ Gefäß abrollt.

Beim Ornamentieren legt die Töpferin Deabali zunächst einige Linien um den Topf, die parallel zum Rand laufen. An diese Linie setzt sie dann in gleichen Abständen aufrechtstehende, spitz-ovale Formen. Die zwischen ihnen entstandenen Leerflächen füllt sie als nächstes aus.

Ist die obere Hälfte des Gefäßes fertiggestellt, so beginnt die Töpferin, an dem Boden zu arbeiten. Zunächst schabt sie mit der Ratin-Schlinge weiteres Tonmaterial ab, um dann den kugeligen Boden mit einem trockenen Maiskolbenstrunk zu raspeln. Anschließend wird auch dieser Teil des Topfes mit der Raphia-Nuß geglättet, eingeölt und ornamentiert. Auch hier trägt Deabali zunächst ein Gerüst von Linien auf, das anschließend mit Einzelformen gleichförmig ausgefüllt wird.

Das ornamentierte Gefäß wird umgestülpt getrocknet und einige Tage später im offenen Feuer gebrannt.

Die Arbeitsgeräte der Töpferin tragen folgende Bezeichnungen:

<i>pie ga</i>	„Eisen Knochen“	Eisenring
<i>gbo do pie</i>	„Topf bauen Ring“	Eisenring
<i>gbo do ba</i>	„Topf bauen Liane“	Lianen-Schlinge
<i>ko gla</i>		Kalebassenstück
<i>kpɔũ</i>		Maiskolbenstrunk

Einer erfahrenen Töpferin sind sowohl Treib- wie Wulsttechnik bekannt. Beide Verfahren gelten als einander gleichwertig, jedoch heißt es, daß die Treibtechnik schneller zum Ziele führe (Sou: 48,1). Die Stabilität der Töpfe wird — nach Meinung der Töpferin — nicht von der Herstellungstechnik beeinflusst (Deabali: 6,2). Da die Treibtechnik aber anscheinend viel seltener angewendet wird, vermute ich, daß sie eine größere Erfahrung der Töpferin voraussetzt, da hier der Ton z. B. nur in bestimmter Trockenheit verwendbar ist.

Eine erfahrene Töpferin kann bei großen Gefäßen den Boden treiben und die Wandung dann mit Wülsten aufbauen (Deabali: 6,1).

b) Die magisch-religiöse Bindung der Töpferin

Wenn eine Töpferin zu arbeiten beginnen will, muß sie die *täa gbo*, die Gebote der Töpfe, beachten. Hält sie diese Bestimmungen nicht ein, so wird die Ware mißlingen (Deabali: 6,1; Sou: 48,2).

Diese Gebote¹¹ bezwecken dreierlei: 1. sie sollen die wirrende Macht der Menstruation, des Mondes von der töpfernden Frau fernhalten; 2. sie

¹¹ Solche Gebote, „die zum Schutz vor schlechtem Einfluß der Mitmenschen“ (Drost, 1964: 103) und vor eigener körperlicher Unreinheit durchgeführt wer-

sollen die Männer von der weiblichen Beschäftigung trennen; 3. sie sollen die zerstörenden Kinder abhalten.

Eine Frau darf zur Zeit ihrer Periode *su*, Mond, Menstruation, nicht töpfern (Deabali: 6,1; Sou: 48,2).

Die Zusammenhänge zwischen Töpferei und Menstruation/Mond werden durch folgendes erläutert: Findige Töpferinnen haben ein Mittel entdeckt, das ermöglicht, trotz Menstruation zu arbeiten. Diese Frauen stellen einen Topf, *gbo su*, 'Topf Mond/Menstruation' (dieses Wort bedeutet auch Vollmond), vor sich auf. Dieser Topf stellt einen Körper dar. In ihn gießt die Töpferin rotes Palmöl und Wasser, das mit dem Saft bestimmter schleimiger Blätter vermischt ist. Dies ist eine Art Ersatz oder Symbol für Blut¹² und Fruchtwasser¹³. Zu diesem Topf gewandt spricht die Töpferin: „Dieses Wasser mit *bolä*-Blättersaft und das rote Palmöl gehören dir, *su*, Mond/Menstruation. Spiele mit *diesem* Topf und zerstöre *mein* Wasser nicht. Vernichte auch meine Gefäße nicht.“ (Sou: 48,2.)

Es wird an den Mond, die Menstruation, die Bitte gestellt, den eigenen Körper der Töpferin nicht zu zerstören, sondern an seiner Stelle mit dem Ersatzkörper, einem Topf, vorlieb zu nehmen.

Ein weiteres wichtiges Gesetz ist, daß die Töpferin in der Nacht vor dem Gang zur Lehmgrube sich des Beischlafes zu enthalten habe (Deabali: 6,1; Sou: 48,2). Die Lehmgrube hat für die Danfrauen eine ähnliche Bedeutung wie die Schmiede für die Männer¹⁴. Wenn die Töpferin zu dieser für alle Frauen wichtigen Stelle zu gehen beabsichtigt, muß sie sich den Männern entziehen. Dieses Verhalten der Töpferin findet sein Analogon im Verhalten des Gelbgießers, wenn er sein Schmelzgerät herstellt und in dem des Kriegers, bevor er zum Kampf auszieht: Vor entscheiden-

den, scheinen in Westafrika als allgemeine Verhaltensweise der Töpferin weit verbreitet zu sein — vgl. DROST, 1964: 103—111.

¹² Die Analogsetzung von Palmöl und Blut erscheint auch in den Geboten der Buschroder (Tua: 54,6).

¹³ Die Analogie von Menstrualblut und einer Wasser-Palmöl-Mischung erklärt eine interessante Mythe, die Ulrike Himmelheber aufgezeichnet hat: Die Frauen hatten Gott Palmöl gestohlen; in einem Ordal läßt Gott bei Neumond durch einen Regen das gegessene Palmöl bei den Schuldigen wieder aus dem Körper austreten. Seit dieser Zeit haben die Frauen eine monatliche Blutung, nach U. HIMMELHEBER, 1957: 41 f.

¹⁴ Eine Dan-Mythe erzählt, daß zunächst die Frauen in ihren Lehmgruben auf das erste Maskenwesen gestoßen seien (nach HIMMELHEBER, 1960: 12), während heute die Maskengestalten in der Schmiede, dem Versammlungsplatz der Männer, aufbewahrt werden.

den Taten ist das Mißtrauen der Geschlechter gegeneinander so groß, daß sie einander meiden¹⁵.

Es nimmt deshalb nicht wunder, wenn die Männer aller Töpferei fernbleiben müssen (Deabali: 6,1; Sou: 48,2). Ebenso muß eine Frau, wenn sie Ton sticht, auf männliche Angewohnheiten, wie das Kauen von Tabak (Sou: 48,2), und auf von Männern gewebte Kleidung verzichten (Sou: 48,1). Auf diesem Gang zur Lehmgrube soll sie möglichst mit keinem Mann Kontakte aufnehmen. Am gefährlichsten sind ihr natürlich die Jäger, die im Wald bei der Tongrube, in der Nähe der Wasserstelle häufig auf der Lauer liegen. Die Töpferin unterwirft sich deshalb weithin sichtbar allen Jägern durch einen getrockneten Palmwedel¹⁶, den sie auf den Pfad zur Lehmgrube legt. Sie weiß, daß sie die Schwächere ist und bittet so den Jäger, ihr fernzubleiben (Sou: 48,2).

Neben diesen sexuell-determinierten Gesetzen steht als ein gleichmächtiges: „Blut (von Tieren zu meiden) ist das strengste Gesetz für ungebrannte Gefäße“ (Sou: 48,2). Ungebrannte Gefäße dürfen unter keinen Umständen mit Blut in Berührung kommen, denn dann würden sie beim Brennen springen. Um dem möglichst zuvorzukommen, werden Töpfe nie auf dem Rost über der Feuerstelle, wo auch Fleisch trocknet, ausgelegt; auf einer Schlafbank werden sie umgestülpt getrocknet, damit kein Tier in sie fallen kann (Sou: 48,2).

Das letzte dieser *tāa gbo*, Töpfereigesetze, richtet sich gegen die Kinder, denn alle Kinder sind voll *dü*, Zauber (Uomä: 55,1). Eine Töpferin muß sich vor ihnen schützen. Kinder sind sogar bei arglosem Spiel schädlich, auch wenn sie selbst nicht wissen, welche bösen Kräfte sie antreiben. Deshalb hat die Töpferin Limonen, eines der Lieblingsspielzeuge der Kinder, als Speise- wie als Berühr-Verbot (Deabali: 6,1 Sou: 48,2).

c) Die Werkstücke der Töpferin

Die Formen und die Bezeichnung verschiedener Tongefäße der Dan habe ich 1963¹⁷ mitgeteilt. Dieser Darstellung kann ich hier nur noch die Bezeichnungen hinzufügen, die die Töpferinnen Šlabode und Sou in Njor Diaple für die Aufbauteile eines Gefäßes kennen.

¹⁵ Den Kampf der Frauen gegen die Männer schildert die Mythe von den „Junggesellen- und Junggesellinnen-Dörfern“ (vgl. BAUMANN, 1936: 366 f.), die in mehreren Versionen auftritt — vgl. z. B. U. HIMMELHEBER, 1957: 18.

¹⁶ Palmwedel, heißt es, sind ein Zeichen der Unterwerfung, vgl. S. 450. Bei den Kpelle werden Wege, die zu Poro-Lagern führen, mit Palmzweigen bezeichnet — nach STRONG, 1930: 83.

¹⁷ FISCHER, 1963a: 103—105; vgl. auch SCHWAB, 1947: 133. Der Trinkwassertopf sollte besser *lɔ* und der Reis-Kochtopf sollte *bonā* geschrieben werden.

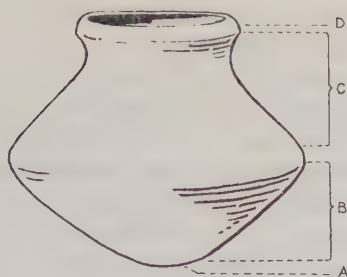


Abb. 5: Tongefäß

Die Außenseite des Gefäßes zerfällt in:

A	<i>gbo su,</i>	‚Topf Gesäß‘	Standfläche
B	<i>döün,</i>	‚Bauch‘	Bauch
C	<i>gbo glole,</i>	‚Topf geglättete Stelle‘	Hals
D	<i>gbo to,</i>	‚Topf Ohr‘	Lippe
(E)	<i>nja,</i>	‚Henkel‘	Henkel

Die Innenseite des Gefäßes zerfällt in:

<i>gbo gü,</i>	‚Topf Höhlung‘	Inneres
<i>gbo plö dä,</i>	‚Topf Vaters Dorf (Heimat)‘	Inneres
<i>gbo döün jä,</i>	‚Topf Bauch Wasser Bucht‘	Inneres des Bauches

Der Scherben eines Gefäßes heißt *ka*. In einem *lō*, Topf-Scherben, sammelt man Palmwein in der Krone einer Raphia-Palme.

Die Ornamente werden als *gbo buö*, ‚Topf Wunde‘, bezeichnet. Die einzelnen Ornamente habe ich 1963 aufgezählt und die intentionale Deutung gegeben. Es sei hinzugefügt, daß auf Gefäßen manchmal auch Zeichnungen von Tieren — vor allem Echsen — auftreten, wie ich das zum Beispiel auf einem *bonā*, Kochtopf¹⁸, gefunden habe.

Die Form eines Gefäßes bestimmt seine Funktion — die Ornamente können jedoch zu jeder Form frei gewählt werden. An ihnen kann eine Töpferin ihr Können unter Beweis stellen. Vor allem dieser Schmuck der Gefäße wird von den Künstler-Handwerkern des Dorfes kontrolliert. An den Ornamenten erkennt jede Töpferin ihre Ware (Sou: 48,3; Deabali: 6,1), denn dies ist sozusagen ihre Handschrift auf dem Gefäß. So weiß dies Deabali zu nützen, indem sie ihre Ornamente tiefer eingräbt und die Oberfläche ihrer Gefäße sorgsam glättet — damit sie glänzend

¹⁸ Z. B. in der Sammlung Hans Himmelheber, Heidelberg — vgl. auch ein Gefäß, das mit einer Echse verziert ist und von den Nachbarn der Dan, den Mano, stammt — DONNER, 1940: Abb. 38b.

scheinen, was nicht jedermanns Geschmack ist —, um sie von den Produkten anderer Töpferinnen abzusetzen.

Ornamente sind weder persönlicher Besitz noch ist die Art ihrer Anwendung bei den Töpferinnen sehr verschieden. Beim Töpfern wird viel weniger individuell gestaltet als beim Bildhauern, denn die Ornamente ermöglichen der Töpferin nur begrenzt, ihren Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Eine Töpferin legt nur wenig Wert, momentane ästhetische Empfindungen in Ornamenten oder Gefäßformen zu gestalten, sondern versucht ihre Ornamente so einzudrücken, daß diese erkennen lassen, von wem diese Gefäße hergestellt sind. Die Töpferin ist deshalb bestrebt, eine andere Art der Ornamentik zu finden, als sie ihrer Mutter, ihrer Lehrmeisterin eigen war bzw. sonst in ihrer Umgebung üblich ist (Sou, 362). — Weil Šləbodes Gefäße von den Produkten ihrer Freundin Sou kaum zu unterscheiden waren und Šləbode diese Tatsache nicht ändern konnte — d. h. ihr die schöpferischen Einfälle fehlten —, gab sie ihre Tätigkeit auf (Šləbode: 49,1).

Tatsächlich konnten mehrere Informanten in Diaple feststellen, welche Gefäße meiner Sammlung von Deabali hergestellt und welche aus anderer Hand stammten. Gbäädä z. B. zeigte mir auf seiner Pflanzung einen Scherben, der von seiner verstorbenen Mutter getöpft worden sei (Gbäädä: 18,6). Ein anderer Scherben, den ich an derselben Stelle aufgefunden hatte und der deutlich kleinlicher ornamentiert war, sei von einer anderen Töpferin, meinte Gbäädä.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch, daß die einzelnen Dan-Stämme verschiedene Topf-Formen ausgebildet haben, deren jede typisch für ein spezielles Gebiet ist. So haben z. B. die Dan des Njor-Gebietes einen *bonā*-Kochtopf mit gerundeter Schulter und gering ausgeprägter Lippe, während ihre Nachbarn, die Dan des Yau-Gebietes, Kochtöpfe mit stark ausgeprägter Lippe und scharf geknickter Schulter verwenden. Diese Form soll auch von den Dan der Gegend um Danané (Elfenbeinküste) verwendet werden.

d) Sonstiges

Eine Töpferin tritt m. W. bei keiner besonderen Gelegenheit öffentlich „als Töpferin“ in Erscheinung. Im täglichen Leben ist sie, wenn sie nicht gerade am Werken ist, nicht von anderen Frauen zu unterscheiden. Mir scheint, daß die Töpferinnen üblicherweise die Ornamentiererringe doch nicht am Handgelenk tragen, jedenfalls nicht in Njor Diaple (Deabali: 6,2).

B) Die Rolle heute

1. Biologische Bedingungen der Rolle der Töpferin

Auch heute noch ist Töpferei eine Tätigkeit für Frauen. Eine Ausnahme mag sein, wenn der Gelbgießer jetzt sein tönernes Gerät selbst herstellt (Sou: 48,3). Dies ist wohl im Mißtrauen Tames begründet, der befürchtet, daß die Frauen vergessen haben, wie sein Spezialgerät hergestellt werden muß¹⁹.

Nach wie vor gelten die traditionellen Bedingungen für die Töpferinnen, weswegen auch heute sowohl alte wie junge Frauen töpfern — allerdings scheinen die Motive verschoben: junge Frauen versuchen durch Töpferei zu eigenem Geld zu gelangen, während sie früher durch die Töpferei zu eigenem Hausgerät — und somit ebenfalls zu Selbständigkeit — zu gelangen versuchten.

War früher Töpferei eine Nebenbeschäftigung, so kann sie heute wichtigster Beruf einer Frau werden. Es kann deshalb auch eine kräftige Frau wie Deabali sich entschließen, nur noch zu töpfern und auf die Feldarbeit zu verzichten (Deabali: 6,3).

2. Die sozialen Verhaltensweisen der Töpferin

Nachdem die Töpferei in den letzten Jahren wieder einen erheblichen Aufschwung genommen hat — weil die Nachteile der importierten gußeisernen Töpfe sichtbar geworden sind und weil sich deren Prestigewert gemindert hat —, ist die Bedeutung der Töpferinnen für ihre Gesellschaft wieder gestiegen²⁰. Noch vor wenigen Jahren waren nur sehr wenige Frauen als Töpferinnen beschäftigt, denn nur die alten Frauen liebten, mit irdenen Gefäßen zu hantieren. Zu jener Zeit haben auch die wirklich an ihrer Tätigkeit interessierten Frauen — wahrscheinlich — nur gelegentlich getöpft.

Heute aber kann eine bekannte Töpferin wie Deabali von morgens bis abends werken, um ihren Aufträgen nachzukommen, wie ich selbst feststellen konnte. Irdene Gefäße sind wieder so beliebt, wie sie ursprünglich waren, meinen die Töpferinnen (Sou: 48,3; Deabali: 6,2).

Doch gibt es heute weniger Töpferinnen als zu der Zeit, in der die ersten Eisentöpfe importiert wurden (Sou: 48,3). Dies mag zur Ursache haben, daß in den vergangenen zehn Jahren jüngere Frauen das Töpfern nicht erlernt haben, weil Tontöpfe unbeliebt waren und die Nachfrage nach Gefäßen aus Ton gering war (Sou: 48,2). Heute ist deshalb die Töpferei zur Spezialität weniger Frauen geworden, die das Arbeitsverfahren

¹⁹ Vgl. FISCHER, 1963b: 189; 1965: 110.

²⁰ Vgl. S. 406 ff.

noch durchführen können; jedoch halten diese Spezialistinnen ihr handwerkliches Wissen nicht geheim, Deabali z. B. hat alle ihre Nebenfrauen in der Töpferei unterwiesen. Trotzdem ist die Zahl der Frauen, die Tontöpfe herstellen können, wahrscheinlich heute im Verhältnis zu früher klein. Die Butuo-Sippe, die heute getrennt von Diaple in einem eigenen Dorf siedelt, hat nur eine einzige überragende Töpferin, Deabali, von der sich auch viele Frauen aus dem benachbarten Diaple ihre Gefäße formen lassen (Deabali: 6,3).

Wesentlich verändert hat sich der Vertrieb von Töpferwaren. Wurde früher von vielen Frauen für den Eigenbedarf getöpft und wurden irdene Gefäße als Geschenke in dem Tauschsystem durch Clan-Oberhäupter als Beigaben eingeschoben, so bilden Töpfe heute ein kommerzielles Handelsobjekt.

Die Töpferinnen haben jedoch keine gemeinsame Handelsform ausgebildet. Die meisten Töpferinnen arbeiten nur auf Bestellung (Sou: 48,3), andere wiederum tragen ihre Ware auf den Markt und verkaufen sie dort (Sou: 48,1); weiterhin stapeln einige Töpferinnen ihre Produktion an Gefäßen sichtbar vor ihrem Werkschuppen auf, damit Vorbeikommende die Töpfe sehen können und kaufen sollen (Šlābode: 49,1); im Dorf gibt es dann und wann ältere Frauen, die Gefäße von verschiedenen Töpferinnen aufkaufen und in ihrer Hütte stapeln, um sie bei Gelegenheit zu verhandeln²¹.

Die Weise des Verkaufs richtet sich somit ganz nach der Qualität und der Quantität der zu verhandelnden Gefäße. Deabali z. B. hat es gar nicht nötig, ihre Produkte zur Schau zu stellen oder auf einen Markt zu tragen, weil sie bei den Frauen des Dorfes als Töpferin bekannt und beliebt ist. Weil ihr alle Gefäße sofort weggekauft werden, hat sie nie welche auf Lager. Weniger bekannte Töpferinnen hingegen müssen vom Markt oder Zwischenhandel Gebrauch machen.

Die Preise für irdene Gefäße bewegten sich 1960 zwischen 2 und 10 Cent pro Gefäß — heute ist das gleiche Gut viel teurer: Sou spricht von „Ein-Dollar-Töpfen“, „50-Cents-Töpfen“ usw.; Deabali läßt sich den Inhalt ihrer Gefäße in Reis bezahlen (Deabali: 6,3), wobei sie pro Topf ebenfalls auf einen Verdienst von mindestens einem Viertel Dollar kommt. Dabei kann sich Deabali leisten, von ihren Kundinnen zu verlangen, daß diese den Ton für die von ihnen gewünschten Gefäße selbst besorgen!

Interessant scheint mir folgende Beobachtung, die ich zu der gesellschaftlichen Stellung der Töpferin Deabali aufzeichnen konnte — Ver-

²¹ Vgl. FISCHER, 1963a: 102.

mutungen, die ich nach den Befragungen (1963) mit meinem Dolmetscher George W. Tabmen durchsprach, und die von ihm als einem „Bürger Diaples“ bestätigt wurden.

Deabali ist die Hauptfrau eines — wohl unbedeutenden — Mannes namens Kwasi²², der mit ihr in der Siedlung Butuo bei Diaple wohnt. Deabali ist eine resolute, leicht schnippische und anscheinend häufig zänkische Frau. Deabalis Mann ist einer der Ältesten der Butuo-Sippe und lebt selbständig mit seinen Frauen (er bildet sozusagen einen kleinen Clan). Deabali ist in der Nachbarschaft bekannter als ihr Gatte, so daß Kwasis Pflanzung allgemein mit einem leicht spöttischen Unterton *Deabali-plö* und nicht *Kwasi-plö* genannt wird, was ohne Zweifel eine leichte Kränkung des Clan-Oberhauptes beinhaltet. Nun aber hat Deabali sich in den letzten Jahren immer mehr von ihrem Gatten gelöst. Sie geht ihrer Töpferei im Dorfe nach, während er mit seinen anderen Frauen ohne Hauptfrau die Pflanzungen bearbeitet. Dies ist natürlich ein Unding! Die Hauptfrau, die ihren Nebenfrauen die Arbeit zuteilt und kontrolliert, ob jede ihr Pensum erfüllt, darf nicht so fern von der Arbeitsstätte des Clanes sein. Aber Deabali liebt ihre Töpferei mehr als die Arbeit auf der Pflanzung, und sie hat ihren Willen durchgesetzt; sie lebt im Dorf und nimmt allen Streit mit ihrem Gatten auf sich.

Da Deabali durch ihre Arbeit als Töpferin stets sehr gut verdient, kann sie mit ihrem eigenen Verdienst ihrem Mann kräftig unter die Arme greifen und ihm helfen, weitere Frauen zu erwerben. Kwasi, der ein wenig schwächlich wirkt und wahrscheinlich durch Pflanzungsarbeit allein nicht zu Wohlstand gelangt wäre, ist somit seiner Frau ständig zu Dank verpflichtet, was bekanntermaßen Ursache für täglichen Familienstreit sein kann.

Deabali vermag diesem Ehezwist zu trotzen, denn selbst wenn ihr Mann sie zeitweilig nicht ernähren will, lebt sie angenehm von dem Verdienst, den ihr die Töpferei einbringt. Auf den Rat alter Frauen hin läßt sich Deabali ihre Gefäße außer mit Geld auch noch mit Nahrungsmitteln bezahlen. Ein von Deabali hergestellter Topf kostet so viel Reis, wie er zu fassen vermag. Dieses Bezahlungssystem ist natürlich vielen Frauen recht angenehm, da die Frauen leichter zu Reis als zu Münzgeld gelangen (Deabali: 6,3). Die Reismengen, die Deabali so erhält, dokumentieren ihrem Gatten, daß er eine von ihm unabhängige Hauptfrau besitzt — was ihm wahrscheinlich nicht nur Freude bereitet.

²² Dieser Kwasi aus der Butuo-Sippe ist nicht identisch mit meinem Informanten Kwasi, dem Gast der Da-no-Sippe.

Ob diese Entwicklung Deabalis — Töpferei, einst Nebenbeschäftigung, nun Hauptberuf einer auf dieses Handwerk spezialisierten Frau — auch für andere Töpferinnen zutrifft, d. h. ob dieses Beispiel als Norm angesehen werden kann, ist schwer zu beurteilen²³.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Töpferin

a) Das Werkverfahren

Zur Formung von Gefäßen verwendet die Töpferin auch heute nur traditionelles Gerät. Bei der Ornamentierung greift die Töpferin auf das bekannte Werkzeug zurück, obwohl ich in Deabalis Gerätekorb einen abgebrochenen Löffelstiel, den Scherben einer Bierflasche und einen Ring aus zwei roh miteinander verdrehten Eisendrähten liegen sah. Diese sind jedoch nur Zusätze zum traditionellen Werkzeug. In meiner Anwesenheit hat Deabali nur den Löffelstiel verwendet, um an einem lederhart gewordenen Wassertopf die Wand dünn zu schaben. Mir scheint, daß die Töpferin diese Bruchstücke importierter Objekte zusammengelesen hat, weil diese Gegenstände ähnliche Eigenschaften wie ihr traditionelles Werkzeug aufweisen, nicht weil sie neue Nuancen in der Topfoberfläche oder Ornamentik schaffen wollte.

b) Die magisch-religiöse Bindung der Töpferin

Mir scheint, daß die Töpferinnen auch heute noch die Gesetze, die für ihr Handwerk relevant sind, beachten. Jedenfalls sprachen alle Töpferinnen ernst und nur unter Zögern von den Geboten ihres Handwerks, die mir auf meiner ersten Reise wie allen anderen Beobachtern verschwiegen worden waren. Ob die Tatsache, daß ich diese Aspekte der Töpferei erzählt bekommen habe, schon genügt, als Verfallserscheinung gewertet zu werden, mag dahingestellt sein; jedenfalls ziehen die Töpferinnen selbst die Möglichkeit, die Gebote der Töpferei zu mißachten, nicht in Erwägung.

c) Die Geschichte der Töpferei

Im traditionellen Haushalt einer Dan-Frau finden sich neben Kalebassen, die als Schöpfer, Schüsseln und Flaschen verwendet werden, und neben Körben vor allem tönernes Gerät; diese Töpfe, Trinkgefäße, Spinnwirtel, Öllampen und Tabakpfeifen werden von den Dan selbst herge-

²³ Eine parallele Entwicklung ist auch bei den Schmieden festzustellen. Als Beispiel kann die vollendete Arbeitsteilung von Sōn in Nuopie angesehen werden — vgl. FISCHER, 1963b: 213 f.

stellt²⁴ und sind notwendig, damit ein Haushalt funktionieren kann. Einem guteingerichteten Haushalt kommt Ansehen entgegen.

Seit etwa zweihundert Jahren (?) kennen die Dan Kupferkessel, die von Portugiesen und Holländern an der Küste verkauft und ins Hinterland weiterverhandelt worden sind. Sie waren sehr selten, dementsprechend kostbar und sind sicher wenig im Haushalt verwendet worden. Sie haben als Konkurrenzprodukt für die Töpferinnen keine Bedeutung.

Erst in der Zeit der Befriedung, da der Handel mit Europäern und Mandingo stark zunimmt, werden den Dan Zinkeimer, Emailschüsseln und gußeiserne Töpfe angeboten. Diese Artikel sind nicht übermäßig teuer und ihr Erwerb wird für die Clan-Oberhäupter möglich, da diese den Verkauf von Kolanüssen intensivieren. Die Folge auf dieses Angebot ist, daß die Frauen plötzlich ihre eigenen Tongefäße als ungenügend ansehen und in den Besitz dieser fremden, viel wertvolleren Geräte zu kommen trachten. Auf einmal sehen die Frauen bei ihren traditionellen Gefäßen nur noch deren negative Seite: Tontöpfe sind zerbrechlich. Die Frauen zwingen ihre Männer, metallene Schüsseln und Töpfe zu kaufen (Sou: 48,3).

Noch im Jahre 1960 — am Ende dieser Entwicklung — notiere ich in Diaple, „daß es kaum Tontöpfe gibt; alle Frauen kochen in gußeisernen, kugeligen Gefäßen mit drei kleinen Füßen; Wasser holen die Frauen in Zinkeimern, die Häuser stehen voll Emailschüsseln“. Wohl aber wurden damals auf den Pflanzungen irdene Gefäße verwendet — Kochtöpfe, weil sie leichter zu tragen sind als die gußeisernen Töpfe, und es deshalb weniger mühsam ist, in ihnen den Männern das Essen zur Arbeitsstelle zu tragen. Außerdem konnten sich die irdenen Töpfe auf den Pflanzungen halten, „weil man es hier nicht sieht“, d. h. daß eine Frau sich weniger geniert, in Tontöpfen zu kochen, wenn sie von ihrer Nachbarin hierbei nicht beobachtet wird.

Der Eindruck, den ich 1963 in Diaple gewinnen konnte, war merklich anders. Noch immer gibt es sehr viele Metallgefäße, diese sind eben lange haltbar, und sie werden auch heute noch sichtbar aufgestellt, damit jeder mann den Reichtum des Hausbesitzers erkennen kann. Allerdings scheint eine Art Inflation ausgebrochen zu sein, denn ich konnte z. B. in dem Versammlungshaus des Schlangenbundes zählen: 28 große Emailschüsseln, zwei enorme gußeiserne Kochtöpfe, einen Zinkeimer und fünf große Tontöpfe, die teils zum Wasserholen, teils zum Kochen verwendet werden. Jeder Besucher — auch ich — ist beeindruckt, ja, überwältigt von dem

²⁴ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 70.

sichtbaren Wohlstand dieses Geheimbundes. — Auf einer mittelgroßen Pflanzung, in einer Siedlung, in der sich keine Frau als Töpferin betätigt, bei dem mäßig wohlhabenden Weber Sā aus der Lūa-no-Sippe finde ich folgende Gefäße: sechs irdene Kochtöpfe von verschiedener Form und Größe, eine Menge Tonscherben auf dem Speicher, einen gußeisernen Kochtopf, zwei Zinkeimer, zwei große und sechs kleine Emailschröten, einen Porzellanteller nebst zwei Bierflaschen und einigen leeren Fischbüchsen. — Im Haus des Händlers Goke aus der Du-mā-Sippe finde ich drei große tönernen Wasserbehälter, mehrere irdene Kochtöpfe (etwa $\frac{1}{2}$ Dutzend), desgleichen metallene Gefäße. Dieses gehäufte Auftreten von Tongefäßen ist erstaunlich. Auch die Töpferinnen haben festgestellt, daß die Frauen heutzutage wieder gerne irdene Töpfe verwenden (Deabali: 6,2; Sou: 48,3). Ja, sie glauben, daß zur Zeit mehr Töpfe gefordert werden, als dies früher der Fall gewesen war! Die Töpferin Sou (Sou: 48,3) führt dieses Ereignis auf folgende Ursachen zurück:

Als die Dan-Frauen die fremden metallenen Gefäße kaufen konnten, fielen ihnen zunächst nur deren Vorteile gegenüber den traditionellen, irdenen Gefäßen auf: Die importierten Töpfe sind viel stabiler als die nur schwach gebrannten Tontöpfe, die die Frauen nun verächtlich „zerbrechlich“ nennen. Die Frauen, von dem Wunsch beseelt, mit solchen metallenen Gefäßen ausgerüstet zu sein, versuchen wie besessen in ihren Besitz zu kommen. Bald kochen die Frauen überall ihre Nahrung in gußeisernen Tiegeln. Doch nun stellt sich nach einiger Zeit heraus, daß diese einen ganz anderen Kochprozeß ergeben und die so gekochte Nahrung anders schmeckt. Die Dan lieben weichgekochten — nach unserem Geschmack zerkochten — Reis, zerfasertes Fleisch und schleimige Saucen²⁵. Diese sämige Weichheit gewinnt Nahrung aber nur, wenn sie lange zieht, völlig aufquillt und dabei doch nicht anbrennt. Sie muß somit langsam kochen, ohne viel Wasser zu verdunsten. Hierfür sind die Voraussetzungen gegeben, wenn Nahrung in einem dickwandigen Tontopf auf das Feuer gesetzt ist. Bei einem Eisengefäß jedoch wird die Nahrung bei gleich starkem Feuer sofort kochen; viel Feuchtigkeit verdampft, die schweren Nahrungsteile sinken auf den Grund und brennen an, ohne für den Geschmack der Dan garkocht zu sein (Sou: 48,3).

Außer bei den Kochtöpfen haben die Dan-Frauen auch den Vorzug der traditionellen Wassergefäße gegenüber den Zinkeimern festgestellt. Die traditionellen Gefäße halten Trinkwasser kühler als Eimer (Sou: 48,3). Das physikalische Prinzip, daß eine große Oberflächenverdunstung kühl hält, haben die Dan wahrscheinlich nicht als Gesetz erkannt, wohl aber

²⁵ Über die Art zu kochen bei den Dan — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 64.

genützt, indem sie große kugelige Wassergefäße herstellen. Die porösen Tonwände lassen ständig Wasser verdunsten, wohingegen die Zinkeimer dem Wasser keinerlei Kühlung gewähren.

Anders verhält es sich mit den sonstigen Gefäßformen. Wie vor einigen Jahren ziehen auch 1963 die Frauen am Abend mit Zinkeimern oder großen Emailschalen zur Wasserstelle. Diese importierten Geräte sind mit ihren flachen Böden besser auf dem Kopf zu tragen als die autochthonen kugeligen Wassergefäße. Weiterhin sind sie stabiler und leichter als Tontöpfe. Da die Metalleimer zu Hause auf das Feuer gesetzt werden können, schenken sich die Frauen nun das zweimalige Umgießen des Wassers; früher durften Traggefäße nicht auf das Feuer gestellt werden, und man verwendete deshalb drei verschiedene Gefäßarten: eines zum Wasserholen, eines zum Wasserkochen und eines als Waschschüssel. Heute genügt hierfür der Zinkeimer.

Die Eßschüsseln, die bisher aus Ton oder Holz hergestellt waren, ersetzen nun Emailschüsseln. Diese sind beliebt, weil sie farbig und glatt sind.

Auch die Speichergefäße für Palmöl sind kaum mehr gefragt, da an ihre Stelle leere Bierflaschen getreten sind. Glasflaschen sind durchsichtig und zeigen die beinhaltete Menge an. In Öl eingelegte Termiten können in Zinkeimern aufbewahrt werden, Kleinigkeiten — wie Maden, Palmkäferlarven und Schnecken — werden in Büchsen, Dosen und kleinen Fläschchen gespeichert, die ohne Schwierigkeit gefüllt oder leer von den Händlern zu erlangen sind. Vor allem erfreut sich importierte Haarpomade großer Beliebtheit, so daß heute das schwer herzustellende harte Palmöl kaum mehr als Körperfett verwendet wird. Pomade in Tuben oder Büchsen ersetzt das Fett, das bisher in kleinen irdenen Fettöpfchen aufbewahrt worden ist.

Ebenso sind die nach europäischen Vorbildern entwickelten tönernen Öllampen wieder völlig verschwunden; abends brennen jetzt in jedem Dorf Sturmlaternen mit Petroleum. Kein Mann tritt nachts ohne seine Laterne aus seinem Haus.

Auch die Tonpfeifen zum Tabakrauchen sind verschwunden, denn heute schnupft oder kaut jedermann Tabak. Wer rauchen will, verwendet amerikanische Zigaretten.

Die Spinnwirtel werden ebenfalls nicht mehr hergestellt, weil kaum mehr Baumwolle gesponnen wird. Für das wenige Stopfgarn, das benötigt wird, reichen die vielen Spindeln aus, die überall vorhanden sind.

Aus diesen Feststellungen ergibt sich, daß die Töpferinnen heute wieder ihre Arbeit durchführen können, da einige traditionelle Tongefäße

wieder beliebt sind. Dies gilt jedoch nur für drei Topfformen: Die *bonā*-Reiskochtöpfe, die *bogbea*-Saucenkochtöpfe und die *lō*-Trinkwassergefäße. All die anderen Gefäßformen werden nicht, oder kaum mehr gegöpft.

Dieser Beschränkung auf drei Gefäßtypen läuft eine Vereinheitlichung der lokalen Gefäßvariationen parallel. Da die Frauen heute aus fernen wie auch aus ehemals befeindeten Gebieten geheiratet werden können, und jede Frau gerne in der Topfform kocht, die sie gewöhnt ist, müssen die Töpferinnen lernen, auch fremde Lokalstile herzustellen (Deabali, 1963a, 111). Hierdurch müssen sich zwangsweise die lokalen Unterschiede der Formen verwischen.

Es kann jedoch festgestellt werden, daß die heutzutage hergestellten Gefäße technisch durchweg sauber gearbeitet und auch liebevoll ornamentiert sind²⁶.

Daß einige der traditionellen Tongefäße heute wieder bei den Dan-Frauen beliebt sind, hat neben den oben dargestellten Dienlichkeitsgründen möglicherweise auch folgende Ursache: Da sich heutzutage ziemlich alle Clan-Oberhäupter importierte Metallwaren leisten können, ja, mehr anschaffen können, als in ihrem Hausstand nötig ist, hat dieses Gerät seine Prestigewert stark eingebüßt; es werden jetzt andere, teurere Geräte angeschafft, die als sichtbare Wertmesser dienen — so vor allem Wellblech für Zinkdächer, große Koffer und Armbanduhren. Deshalb besinnen sich die Frauen heute wieder auf die Vorzüge ihrer traditionellen Hausgeräte aus Ton: diese sind zweckdienlich und billig. Letzteres Kriterium gilt vor allem, da die Frauen Gefäße auch für Reis erwerben können, den sie mühelos ihrem eigenen Haushalt abzuzweigen vermögen. Da die töpfernden Spezialistinnen ständig an der Arbeit sind, können zerbrochene Gefäße jederzeit ersetzt werden — man braucht hierzu weder den Gatten um Erlaubnis zu fragen, noch das Dorf zu verlassen.

XIII. DIE ROLLE DES JÄGERS

Die Dan unterscheiden vier Gruppen von Personen, die sich mit der Jagd befassen: die *slu su mā*, Eisenpfeil-Jäger, die *sā su mā*, Pfriempfeil-Jäger, die *so di mā*, Fallensteller und die *bu da mā*, Gewehrjäger¹. All diese Personen sind *blū kə mā*, 'Wald wirken Person'.

²⁶ Demgegenüber beschreibt Schwab die Zeit von 1928 als Niedergang der Töpfereikunst. Die Gefäße hätten ihre Qualität verloren, weil die Töpferinnen ihre Zaubermittel nicht mehr anwenden würden (SCHWAB, 1947: 131).

¹ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 47; FISCHER, 1964: 250.

Da sich nur die kulturellen Verhaltensweisen, d. h. die Jagdmethoden dieser vier Jägergruppen unterscheiden lassen, fasse ich bei der Beschreibung biologischer Bedingungen und sozialer Verhaltensweisen die Jägergruppen zu einer einzigen Rolle zusammen und unterscheide nur in der Beschreibung der kulturellen Verhaltensweisen zwischen Pfeil-und-Bogen-Jägern, Fallenstellern und Flintenjägern.

Die Jagd wird heute fast nicht mehr durchgeführt. Jäger nehmen kaum mehr am wirtschaftlichen Leben teil. Deshalb wird ihre heutige Verhaltensweise bzw. Einstellung zu ihrer Rolle summarisch in einem Geschichtsabriß dargestellt.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Jägers

Jäger werden Männer und Burschen. Den Frauen ist nur das Sammeln von Insekten (Termiten, Schnecken, Raupen usw.) gestattet; schon auf große Frösche wird von den Burschen Jagd gemacht (Tame: 50,9)

Desgleichen fischen die Frauen mit runden, trichterförmigen Rahmennetzen, die aus z-gezwirnten Pflanzenfaserschnüren in einfachem durchstechendem Verschlingen hergestellt sind².

Es gibt kein festgelegtes Alter, in dem ein Mann zur Jagd ausziehen darf — wann immer er hierzu in der Lage ist und Lust besitzt, kann er jagen. Buben verlangen meist von sich aus, mit Jagdgerät ausgestattet zu werden.

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Jägers

a) Die Jäger und die Gesellschaft

Das Waidwerk muß erlernt werden. Fast alle Knaben stellen Fallen her, in denen sie Mäuse und Ratten fangen (Same: 42,1). Ihre Spiel-Freundinnen kochen ihnen dann die Beute in kleinen *bonā*, Kochtöpfchen, die sich die Mädchen als Spielzeug hergestellt haben³. — Im gleichen Alter beginnen die Knaben ihre Zielsicherheit durch das Schleudern⁴ zu üben (Defā: 7,1). Die Schleudern bestehen aus einer Schnur, die aus wenig gedrehten Pflanzenfasern zu einem Dreierzopf verflochten ist und aus einem mittelständigen Lager, das aus mehreren solchen Dreierzöpfen, die aneinander genäht sind, gebildet ist. Es werden kleine Steine und

² Vgl. HIMMELHEBER, 1958: Abb. 5c, d.

³ FISCHER, 1963a: 104.

⁴ Vgl. SCHMITZ, 1964b: 41 — vgl. die Objekte im Museum für Völkerkunde in Basel III/16 475.

Samenkerne geschleudert. Schleudern gelten als Spielzeug der Knaben (Nagasa: 37,4).

Ist der Bub älter, so verlangt er nach einem Bogen und nach Pfeilen; das Gerät bekommt er dann von seinem Vater oder von einem älteren Bruder gerichtet (Glama: 19,1; Same: 42,1). Zunächst sind die Pfriempfeile des Knaben noch unvergiftet, da sich das Kind erst im Zielen üben soll; ist der Knabe aber geschickt und kann man ihm eine gefährliche Sache wie Giftpfeile anvertrauen, so bemüht sich der ältere Bruder, das Talent des Kleinen nützlich anzuwenden: er stellt seinem Brüderchen zum Erlegen von kleinem Wild vergiftete Pfriempfeile her (Glama: 19,2). Der Junge mag dem Kochen von Gift und dem Bestreichen der Pfeile mit Gift zuschauen, um bald später selbständig Giftpflanzen zu suchen und von einem Bruder die Giftbereitung zu lernen (Glama: 19,2; Same: 42,1). — In der Regel übt sich der Junge jetzt längere Zeit mit dieser Jagdwaffe, um anschließend Pfeile mit eisernen Spitzen zur Verfügung gestellt zu bekommen. Als Höhepunkt in seiner jägerischen Ausbildung gilt der Tag, an dem er mit den Hunden seines Clans ausziehen und die Netze mitnehmen darf, um mit seinen Freunden eine richtige Treibjagd durchzuführen (Ba: 1,5; Same: 42,1). Vor dem Import von Gewehren hat diese Jagdweise als die vornehmste gegolten.

Wenn ein junger Mann in der Jagd mit Pfeil und Bogen erfahren ist, mag er von einem Flintenjäger aufgefordert werden, ihn zu begleiten. Hierdurch soll der Bursche lernen, wie man großes Wild erlegt. Seine Aufgabe wird sein, dem Jäger den Rücken zu decken, damit er nicht hinterrücks von einem Raubtier angefallen wird bzw. der Helfer soll bei der Jagd auf Schuppentiere den Ausgang des Baues beobachten, wenn der Jäger in die Gänge hinuntergestiegen ist (Same: 42,1; Sewua: 44,1). So zieht ein junger Mann längere Zeit mit einem erfahrenen Meisterjäger, um diesen später zu bitten, selbständig jagen zu dürfen. Als Lohn für seine geleistete Hilfe und als Anerkennung kann ihm der Meister eine geladene Flinte leihen oder auch schenken (Sewua: 44,2). Der ehemalige Schüler arbeitet auch weiterhin mit den Mitteln seines Meisters und liefert diesem deshalb auch die wichtigen Fleischteile seiner Beute ab (Sewua: 44,3).

Da jede Familie ein Interesse besitzt, daß ihre Söhne als Jäger beim Nahrungserwerb mithelfen, kann es geschehen, daß ein wohlhabendes Oberhaupt einen jungen Mann mit einer Flinte ausstattet (Ba: 1,3), auch wenn dieser noch nie zuvor gejagt hat. Diese Übertragung eines Gewehres kann aber auch in einer richtigen Zeremonie stattfinden, da das Clan-Oberhaupt seinem Sohn durch das Geschenk einer Flinte die Erlaubnis

gibt, seine Frau selbständig zu ernähren und zu schützen (Gate: 27,3). Erhält ein junger Mann eine Flinte, so bedeutet dies auch soviel wie die Erlaubnis, sich eigene Frauen zu erwerben, denn durch die Jagd mit dem Gewehr wird ein Mann so viele Wertträger erwerben, daß er sich bald eine Frau leisten kann (Gate: 27,3). Um dies zu verhindern, achten manche Clan-Oberhäupter wohl darauf, daß ein junger Mann nicht allzufrüh mit einer Flinte ausgerüstet wird: erst, so sagen sie, müsse der junge Mann die konventionellen Jagdmethoden wirklich beherrschen, bevor er mit einer Flinte ausgestattet werden dürfe (Same: 42,1). Ein junger Mann kann sich aber auch eine Flinte borgen (Ba: 1,3; Duo: 12,8) und damit selbständig auf die Jagd gehen, bis er so viel Wertträger erworben hat, um sich eine eigene Flinte zu kaufen.

Fleisch ist sehr geschätzt und kann sogar als Teil eines Brautpreises gelten. Vor allem Mütter von heiratsfähigen Töchtern lassen sich gerne von ihren zukünftigen Schwiegersöhnen „bestechen“, indem sie Fleisch als Geschenk annehmen (Si: 45,7). Weiterhin wird die Jagdbeute gerne zu einem wohlhabenden Mann gebracht, der das Fleisch für seine Sippe verwendet, den Jäger aber mit Geschenken belohnt. Als solch ein Mann kommt sowohl das eigene Oberhaupt in Frage (Glama: 19,2) als auch ein fremdes, mit dem man gerne freundschaftlichen Kontakt pflegen möchte. Vor allem große Fleischmengen (wenn z. B. ein Büffel oder ein Elefant erlegt ist) werden einem Oberhaupt abgeliefert. Jedoch bringt ein Jäger auch sein Elfenbein, mächtige Zähne oder besondere Felle zu einem Oberhaupt, das seinerseits die Wertträger in den Handel einschleust (Tame: 50,3). Jedoch sei vermerkt, daß schon zu Beginn dieses Jahrhunderts ein Dan-Jäger gewagt hat, an die Küste zu wandern, um dort sein Elfenbein wohlfeil zu verkaufen. Für den Erlös brachte er Geld und Pulver zurück (Gbäa: 17,7).

Obwohl eigentlich aller Wald frei ist, d. h. jedermann siedeln darf, wo er will und jedermann gehen darf, wo noch niemand siedelt, fragt häufig ein Jäger bei dem Oberhaupt, dessen Lokalgruppe das Terrain bewohnt, ob es diesem angenehm wäre, wenn er hier auf Jagd ginge (Tame: 50,16; Si, 1963b, 205). Daß ein Oberhaupt für sein Einverständnis mit einem Fleischgeschenk rechnen darf, liegt auf der Hand.

Es geschieht aber auch, daß ein Oberhaupt sich von einem Elefanten — oder Leoparden — angegriffen fühlt und Jäger aus den Nachbardörfern zu kommen bittet, damit diese helfen, das Tier zu erlegen (Tame: 50,3).

Das Essen bestimmter Tiere ist dem gewöhnlichen Dan verboten: es sind dies Tiere, die dem *go*, Leoparden-Bund, vorbehalten sind (Jakassa:

26,3). Büffel, Leoparden und Pythonschlangen müssen Jäger über ihre Oberhäupter den zentralen *go*-Institutionen ihres Gebietes zukommen lassen. Ist ein Krokodil erlegt, so wird es von dem *go*-Bund geöffnet, da dieser die Galle herausnehmen muß. Diese ist so giftig, daß keine Privatperson die Erlaubnis bekommt, Krokodilsgallen-Gift zu besitzen⁵.

Ein selbständiger Jäger hat meist seine Pflanzungen ein wenig weiter als die anderen Männer seiner Sippe vom Dorf entfernt, dort, wo der richtige Hochwald beginnt. Ein solcher Platz wird ihm von dem *sä dän*, 'Gebiet Besitzer', zugewiesen (Gögö: 22,1). Hierfür wird als Ursache angegeben, daß der Jäger soweit abseits vom Dorf am besten auf die Jagd gehen könne. Bedenkt man aber, daß die Krieger nahe um das Dorf herum ihre Felder anlegen dürfen, um bei einem Angriff auf das Dorf sogleich zur Stelle zu sein, so mag der *sä dän*, 'Gebiet Besitzer', bei seiner Entscheidung berücksichtigt haben, daß ein Jäger mit einem Gewehr oder anderen Waffen ausgerüstet ist und sich und die Seinen auch fern vom Dorf gut verteidigen kann (Gate: 27,4). — Diese Bestimmung, die ein wenig wie eine Verbannung der Jäger in den Wald klingt, bedeutet jedoch nicht, daß die Gesellschaft die Leistung eines Jägers nicht anerkennt; jedermann ist stolz, wenn er oder sein Sohn ein erfahrener Jäger ist. Vor allem bei den Frauen sind Jäger als Ehegatten und Schwiegersöhne beliebt (Si: 45,7). So heißt es, daß eine Frau, die durch einen *suo*-Jagd-Zauber geheiratet sei, Glück in den Clan bringen würde. Allerdings wird der Umstand, daß ein Jäger viel auf Jagdzügen sich fern von seinen Frauen aufhält, auch als Ursache angesehen, wenn die Gattinnen eines Jägers wenige bzw. keine Kinder gebären (Sane: 43,2). Ob diese Äußerung auf sexuelle Enthaltungsvorschriften für die Jäger schließen lassen, vermag ich leider nicht zu entscheiden⁶.

Ein wichtiger Name für einen Jäger ist *blü mi*, 'Hochwald Mann'. — Ein Jäger wird uns deshalb auch nicht als vornehm-zimperlischer Dorfbewohner, sondern als grober Waldbewohner dargestellt, dem Ameisen und Ungeziefer nichts anhaben können und der nachts in kleinen Unterschlüpfen⁷, die er selbst bastelt, kampieren kann. Da die Jäger außer Fleisch auch stabile Wertträger in Form von Elfenbein, Zähnen und Fellen erwerben, können sie selbständig in den Tauschverkehr der Oberhäupter eingreifen. Deshalb sind Jäger auch in wirtschaftlicher Hinsicht oft freier als zum Beispiel die einfachen Pflanzer oder unbedeutende Krieger.

⁵ Nach HIMMELHEBER, 1964: 59 f.

⁶ Dies scheint mir recht wahrscheinlich, weil auch die Krieger sich vor dem Kampf geschlechtlicher Beziehungen enthalten müssen.

⁷ Vgl. S. 311 f.

b) Die Jäger und die Tierwandler

Da nach Ansicht der Dan die wenigsten Tiere „nur tierisches Fleisch“ sind, sondern in Tierkörper gewandelte Menschen⁸, oder die Manifestation von Menschengestalt in anderer, eben tierischer Form sind, möchte ich in einem kurzen Abriss auf das Problem der Tierwandlung eingehen.

Die Dan⁹ unterscheiden zwei Formen der Tierwandlung. Bei *zu gla*, ‚Geist Wandel‘, manifestiert sich der *zu*, Geist eines Menschen, gleichzeitig in einem menschlichen Körper und in einem sichtbaren Tierkörper. Dieser Tierwandler existiert doppelt, als Mensch und als Tier. Bei *de gla*, ‚Substanz Wandel‘, verändert sich der menschliche Leib und wandelt sich zu einem tierischen Körper.

Auch wenn in den Schilderungen der Dan die beiden Wandlungsformen nicht immer deutlich geschieden werden, so helfen sie uns doch, das wirre Bild der Tierwandlung zu verstehen.

Das *zu gla*, ‚Geist Wandel‘ (Existenz als Tier und als Mensch), hat zwei Funktionen zu erfüllen und zeigt deshalb auch zwei Erscheinungsformen:

1. Eine Person kann ihre Kräfte in der menschlichen Gestalt aktivieren, wenn sie gleichzeitig parallel hierzu als Tier tätig ist — oder anders ausgedrückt —, eine Tätigkeit, die einem Tier leicht gelingt, kann von einem Menschen ebenso leicht durchgeführt werden, wenn er sie als Mensch *und* als Tier ausübt. Mächtiges Handeln in einer tierischen Existenz erlaubt analoges Handeln in der menschlichen Existenzform.

So läßt sich z. B. die Hackbäuerin Dekpene Tado als Schwein neben ihrem Pflanzungsfeld wühlen, um als Mensch mit tierischen Kräften das Feld hacken zu können.

2. Ein Mensch kann alle seine Kräfte in einer tierischen Zweitform aktivieren und durch den Tierkörper Leistungen vollbringen, zu denen ein menschlicher Leib nicht fähig wäre. In diesem Fall wird der menschliche Körper müde und schwach (Uömä: 55,7), das Tierdoppel kann jedoch Ungeheures erleben und leisten. Dies vermag vor allem auch in sexuellen Bereichen zu geschehen (George: 62,1).

Das *de gla*, ‚Substanz Wandel‘, wird viel seltener geübt. Personen, die dies vermögen, wandeln ihren Körper, um als Tier zu erscheinen. Man erzählt von dem körperlich fetten Oberhaupt Jelu, daß er sich vor aller Augen in einen Elefanten gewandelt und als solcher z. B. ein Mädchen

⁸ Weltanschauliche Hintergründe zu diesem psychologisch noch immer nicht geklärten Phänomen zeigt HIMMELHEBER, 1964: 68—76.

⁹ Die folgenden Mitteilungen gründen in einer Unterredung, die ich nach den beiden Interviews mit Frau Dekpene tado und dem jungen Uömä mit meinem Dolmetscher, Herrn Wowoa George W. Tabmen, geführt habe.

(Dekpene Tado) entführt habe (Uömä: 55,8)! Der Jäger Sewua sagt, daß er sich zeitweilig leibhaftig in eine Antilope wandeln könne, um in dieser Erscheinungsform Tiere gleicher Gattung, aber anderen Geschlechtes anzulocken (Sewua: 44,3).

Die Fähigkeit, sich in ein Tier zu wandeln, beruht auf ererbten Anlagen (Dekpene: 9,1; Uömä: 55,8). So begabte Personen steigern später nur ihr Können, indem sie einem Geheimbund beitreten, durch den sie lernen, wie man seine Wandlungskünste fruchtbar anwendet (Uömä: 55,1). — Es gibt zwei verschiedene Arten von Geheimbünden, die sich mit Wandlungs-Problemen befassen. In dem einen, *wügü*¹⁰ genannt, übt man sich, in der tierischen Existenzform zu vervollkommen und erlebt z. B. schon als Anfänger das „Leben im Wald“. In diesem Bund wird nur der wandlungsfähige *zu*, menschliche Geist, aufgenommen¹¹. In der anderen Gruppe der Tier-Bünde¹² bekommt man als Mensch mit Hilfe von Zaubermitteln und Hilfsgeistern tierische Kräfte übertragen, durch die ein Bundesmitglied im Meister-Rang auch befähigt wird, sich in ein Tier zu wandeln bzw. sein Tier-Doppel zu besitzen. — Eine Person kann jedoch in beiden Bünden Mitglied sein. Durch den *wügü*, Tierwandler-Bund, erhalten Personen auch in der menschlichen Gesellschaft großes Ansehen, während der gewöhnliche Tier-Bund ein Arbeitsbund ist, mit dessen Unterstützung eine Person leistungsfähiger handeln wird.

Diese Wandlung in eine tierische Form sehen die Dan selbst als eine Art Sucht¹³ an, von der eine Person nur schwer lassen kann, wenn sie der berausenden Tätigkeit einmal erlegen ist. Auch freut man sich, wie das wohl allgemein bei Süchtigen üblich zu sein scheint, wenn man plötzlich Freudens- bzw. Leidensgenossen entdeckt (Dekpene: 9,6). Der Vergleich mit dem — auf derselben psychischen wie weltanschaulichen Ebene sich abspielenden — Verhalten der Hexen-Menschen¹⁴ liegt nahe. Beide Menschengruppen leben eine ihren Mitmenschen schädliche Existenz. Bei den Hexenmenschen löst sich ein (geistiges) Doppel vom Körper, um andere Menschen zu morden oder zumindest zu peinigen, während sich bei einem

¹⁰ Der Bund wird sonst auch *gla si*, Wandlungsbund, genannt — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 203.

¹¹ Seine Aufnahme in diesen Bund schildert ausführlich der „Büffel“ Gunque aus Njor Diaple bei HIMMELHEBER, 1964: 72 f.

¹² Diese Bünde vermitteln Verfahren, die auch im täglichen Leben anwendbar sind. So lehrt der *wügü*-Bund u. a. auch Handfertigkeiten — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 213—228.

¹³ Die Dan vergleichen Hexerei und Tierwandlung dem Alkoholismus — nach HIMMELHEBER, 1964: 62.

¹⁴ Vgl. hierzu vor allem HIMMELHEBER, 1964: 60—68.

Tierwandler das tierische Doppel vom menschlichen Körper löst, um z. B. als Ratte die Felder der Nachbarn zu verwüsten (Dekpene: 9,3) oder um als Schimpanse Wanderer zu überfallen und zu Tode zu prügeln (Uömä: 55,7). Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn mancher Tierwandler gleichzeitig sich als Hexer betätigt (Uömä: 55,1).

Die meisten Tierwandler wissen, daß ihre Existenz gefährdet ist, da sie von den Jägern bedroht werden. Ähnlich verhält es sich für die Hexen durch die Tätigkeit der Hexenfänger. Wenn die Tierform eines Wandlers getötet wird, stirbt auch der Mensch. Später zeigt sich an der Leiche eine Wunde (Uömä: 55,5). Trotz alledem geben die Tierwandler ihre Lebensweise nicht auf; sie werden sogar rückfällig, nachdem sie sich entschlossen hatten, mit diesem oft tödlich endenden Spiel aufzuhören (Uömä: 55,6).

Eine wichtige Tatsache, die uns verstehen läßt, warum die Tierwandler nicht vor den bewaffneten Jägern zurückschrecken, ist, daß sich die Mehrzahl von ihnen im Besitz von Mitteln wähnt, die sie unverwundbar werden lassen¹⁵. Die Tierwandler sagen z. B.: „Es war gefährlich; aber keine Flinte hatte Gewalt über mich. Ich habe keine Ehrfurcht vor dem Gewehr.“ (Dekpene: 9,4.) — Noch heute erzählen sich die Dan die Geschichte vom Zweikampf, den der Meister der Elefanten mit dem Meister der Jäger vor zwei Generationen ausgefochten hat. Der Jäger hatte mit seinen Jagdgenossen die Elefanten seines Dorfes zum Kampf aufgefordert — und verlor bei dem Wettstreit im Wald sein Leben; die Elefanten triumphierten. Doch wenig später gelang es der Sippe der Jäger, ein Elefantenjunges aus einer Herde lebend zu fangen und auf dem Grab des Ermordeten zu töten. — Auch noch aus jüngster Zeit weiß eine Frau zu berichten, wie sie in Tiergestalt einen bekannten (und namentlich genannten) Jäger aus ihrem Dorf in die Flucht zu schlagen fähig gewesen war (Dekpene: 9,4).

So herrscht zwischen den Tieren (d. h. gewandelten Menschen) und den Jägern ein ständiger Kampf¹⁶. Dieser wirkt sich für die Tierwandler besonders heftig aus, da die Tierwandlungs-Bünde der einzelnen Dörfer miteinander befeindet sind und gegeneinander kämpfen. Sie ziehen sogar Jäger als Helfer hinzu (Uömä: 55,7).

¹⁵ Man kann wohl sagen, daß Hexen und Tierwandler „in den Untergrund (Geisteswelt) gegangene Krieger“ sind.

¹⁶ Stirbt ein Jäger unter mysteriösen Umständen, so verdächtigt man die Tierwandler des Mordes. Aus Rache erschießen jetzt die jägerischen Freunde des Toten alle Tiere, die ihnen unter die Gewehre kommen — nach HIMMELHEBER, 1963: 70.

Mit einem der bedeutenden *gla mi*, Tierwandlung-Meister, befreundet oder in einem Tierwandlungs-Bund Mitglied zu sein, gilt als Ehrgeiz vieler Jäger (Uömä: 55,7). Daß sich auch die Jäger zeitweilig in Tiere gewandelt glauben bzw. dieses zu tun wünschen, liegt nahe und ergibt sich schon aus ihrer Jagdweise, dem Imitieren¹⁷ von Tierstimmen und Geräuschen. Durch diese Verhaltensweisen versuchen die Jäger (je nach dem ausgestoßenen Laut) Muttertiere, brünstige Männchen oder Raubtiere anzulocken. Es liegt nahe, daß die Jäger bei dieser einfühlsamen Beschäftigung auch bestrebt sind, ihren verräterischen menschlichen Leib zu wandeln. So fühlt sich der Jäger Sewua befähigt, sich zur Antilope zu wandeln (Sewua, 44,3), während die meisten der bedeutenden Jäger *als* — nicht *wie* — *ganja*, Löwen, mit einem Gewehr ihre Beute erlegen (Dekpene: 9,6). Manche Jäger nutzen jedoch nur ihre freundschaftliche Verbindung zu einem mächtigen Tierwandler, indem sie mit diesem einen „Nichtangriffspakt“ schließen: Während der eine der Freunde als Tier — z. B. als Elefantenbulle — eine Tierherde an sich lockt und dem am Anstand wartenden Jäger zuführt, verpflichtet sich der Jäger, den ihm kenntlich gemachten¹⁸ Freund zu schonen und mit diesem später auch die Beute zu teilen (Uömä: 55,8). — So wenigstens lautet die Version des Jagdvorganges im Dorf. Wahrscheinlich ist m. E., daß tatsächlich eine Person die Elefanten lockt, während die andere am Anstand auf die Beute wartet.

Dem Jäger gilt es als Pflicht, alles Wild, was ihm unter den Anschlag kommt, zu erlegen. So muß er auch auf ein Tier schießen, dessen menschlichen *zu*, Geist, er erkannt hat. Bei Sterben wandelt sich dieses Wesen dann in seine eßbare tierische Form, auch wenn der Jäger es vorher noch als Menschen erblickt hatte (Uömä: 55,7). Diesen Wandel von einer Erscheinungsform in die andere, der eintritt, wenn ein Wesen stirbt, kann ein Jäger auch beim Tod von Dämonen wie dem *glöku*¹⁹ erleben: schießt der Jäger auf den Walddämon, so tötet er doch nur seine eine Erscheinungsform im Schimpansen (Gbäa: 19,8).

¹⁷ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 44. — Wir haben (1960) sehr viele Tiergeräusche und Tierstimmen, wie der Jäger Same sie nachahmen kann, auf Tonband aufgenommen (Archiv Himmelheber, Heidelberg). Diese Jagdweise gilt als gefährlich, weil so Leoparden angelockt werden, die sich auf den Jäger stürzen können — vgl. SCHWAB, 1947: 81.

¹⁸ Das Kennzeichnen eines befreundeten Wildes ist auch als Erzählmotiv bei den Dan weitverbreitet, so z. B. bei einem Informanten aus der Umgebung von Kampe — bei HIMMELHEBER, 1958: 183 f.

¹⁹ Bei diesem Dämon handelt es sich um den „Kobold *gögu*“, HIMMELHEBER, 1958: 199 — vgl. auch VAJDA, 1962: 310.

Ist das Wildbret in das Dorf transportiert, so wird es von allen Personen verzehrt; auch die Tierwandler verabscheuen nicht, sich gegenseitig zu essen (Dekpene: 9,4). Man nimmt sogar an einer Mahlzeit teil, wenn man weiß, daß man die tierische Manifestation eines nahen Verwandten oder Freundes verspeist — treu dem Sprichwort: „Verwandtschaft hat keinen Schwanz“, was soviel bedeutet wie: tierische Existenz ist etwas anderes als menschliche Existenz —, nur im Dorf haben menschliche Gefühle einen Sinn (Dekpene: 9,4). Außerdem mag man dem Verzehren der Tierformen eine ähnlich strafende Bedeutung unterlegen wie dem gerichtlichen Verzehren menschlicher Hexenleiber²⁰.

Zum Abschluß sei noch auf die Vorstellung mancher Jäger hingewiesen, die glauben, daß es sogenannte „Elefanten-Dörfer“ gibt. Darunter versteht man Siedlungen, in denen alle Bewohner sich in Elefanten, das Dorf aber in Busch wandeln können.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen der Jäger

a) Der Pfeil-und-Bogen-Jäger

α) Die Herstellung von Pfeilgift

Ich konnte 1963 beobachten, wie *do*, Pfeilgift, gekocht und wie Pfeile hiermit bestrichen werden. Eine Beschreibung des Verfahrens erhielt ich 1960 (Glama: 19,2).

Die jungen Jäger²² suchen am frühen Morgen im Wald die fünf Pflanzen, aus denen das Gift gebraut wird. Die wichtigsten Giftpflanzen wachsen nur im Hochwald (Ba: 1,4). Diese Pflanzen werden — in ein großes Bananenblatt gewickelt — in das Dorf getragen. Zunächst wird am Dorfrand unter einem dreifüßigen (heute eisernen) Topfständer ein Sternfeuer entfacht. Anschließend werden die giftigen Pflanzenteile sorgfältig in einen neuen, bisher unbenutzten *bonā*, Reiskochtopf, geschichtet. Auf den Boden werden *kiapo*-(*Ustera guineensis*)-Blätter²³ in mehreren

²⁰ Vgl. S. 274.

²¹ Informant ist der Jäger Ba aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple.

²² Die Herstellung von Gift ist — nach SCHWAB, 1947: 82 — allgemein bekannt (zumindest bei den Mano). Die Burschen in Njor Diaple waren allerdings der Meinung, daß nur wenige Jäger Gift herstellen könnten und ihre Rezepte sorgsam hüten würden. Sie behaupteten, daß ihre Großväter die Giftbereitungsart bei den Mano teuer erworben hätten.

²³ Über die bei den (östlichen) Dan verwendeten Giftpflanzen vgl. auch KERHARO, 1949: 214. In dieser Arbeit wird die Meinung vertreten, daß die Dan — wie ihre südlichen Nachbarn, die Kran (Guéré) — kein Strophantus-Gift kennen würden. Diesem widerspricht SCHWAB, 1947: 82. Ich kann leider

Lagen ausgelegt. Darüber kommt eine Schicht kleingebrochener *do*-Rinde, die als das wichtigste Ingredienz bei der Giftbereitung angesehen wird (Glama: 19,2). Dann schnitzelt der Jäger mit dem Buschmesser noch *klapu*, Rindenspäne und *gbibali*-Wurzelschnitzel auf ein großes Blatt und schüttet die miteinander vermengten Späne zusammen in das Gefäß. Darüber streut er *mätibua*-Rindenstücke und den Abschluß bildet wiederum ein großes Stück *do*-Rinde. Die Pflanzenteile werden mit ein wenig Wasser angefeuchtet. Das Gefäß kann nun auf das Feuer gestellt werden.

Der giftbrauende Jäger umschreitet von jetzt an ständig das Feuer. In dem Kessel fängt bald das Pflanzengemengsel zu kochen an. Der Jäger ist pirschgerecht angezogen. Er hat seinen Bogen samt einem Pfeil in der Hand, weitere Pfeile in der Jagdtasche unter seinen linken Arm geklemmt. Er murmelt bei diesem Arbeitsverfahren vor sich hin: „Du, *do*-Gift, mußt die Affen vom Baum werfen! Du mußt sie vom Baum werfen!...“

Der Jäger verläßt das Feuer nicht; er schickt anwesende Burschen, Holz als Brennmaterial zu besorgen. Nach etwa einer Stunde Kochzeit nimmt er die Rindenstückchen und Schnitzel mit zwei Stöckchen aus der Brühe und legt sie auf die Seite. — Sie werden nicht mehr weiter beachtet.

Um das Gift zu schwärzen, schüttet der Jäger ein bißchen *gbazie*, Ruß, der von einem Trockenrost über dem Hüttenfeuer stammt, in den Topf und rührt ihn mit dem Stöckchen unter die Pflanzenbrühe. Ein paar Minuten später fügt der Jäger noch den Saft von *pa*, wildem Gummi, hinzu, damit das Gift eindicke und an den Pfeilen haften möge. Hierzu preßt er ein Stück Rinde zusammen, so daß ein Latex-Faden herausquillt, den er in den Gifttopf träufelt. Nun nimmt der Jäger den Sehnenschutz aus seiner Jagdtasche und legt ihn sich um das linke Handgelenk. Dann rührt er noch einmal in dem Gift, das nun als schwarze, klebrige Masse in dem Gefäß, Blasen werfend, kocht. Der Jäger taucht den Stock, mit dem er auch schon die ganze Zeit umgerührt hat, dessen Spitze aber leicht aufgefasert ist, in das Gift und streicht ihn dann über die gebündelten Pfeile, die er mit der linken Hand über den Gifttopf hält.

Gerade will der junge Jäger — und mit ihm seine Freunde — die Pfeile für vergiftet und brauchbar erklären, als der Dorfschmied Tame erscheint, sich die Sache kurz betrachtet und den Burschen mit schneiden-

keine wissenschaftlichen Bezeichnungen für die Giftpflanzen angeben. Die Blätter und Wurzelteile befinden sich aber im Museum für Völkerkunde in Basel III/16 587a—n.

der Stimme folgende Vorwürfe macht²⁴: 1. Gift darf unter keinen Umständen im Dorf gekocht werden — da sich sonst die Hexen zu leicht ihr Teil aus dem Giftgefäß schnappen. 2. Weiterhin haben die jungen Männer versäumt, nach dem Giftkochen den Topf zu zerschlagen. Man könnte ihn reinigen und dann zum Kochen verwenden — das würde schwere Folgen nach sich ziehen. 3. Weiterhin darf der Jäger bei dieser Arbeit kein im Dorf hergestelltes Kleidungsstück tragen. Nur ein Raphia-Wedel oder ein Blätterschurz ist ihm als Schambedeckung erlaubt. Eine Stoff-Schambinde — anstelle moderner Hosen — zu tragen, genüge nicht.

Abschließend verlangt der Schmied als Versöhnung eine Strafzahlung, die ihm ausgehändigt wird. Beim Weggehen erklärt Tame noch folgendes: „Das Herz eines Tieres, das mit solchem *do*-Gift erlegt worden ist, darf nicht verspeist werden. Ebenso muß die Einschußstelle aus dem Fleisch geschnitten werden. Dieses Stück Fleisch darf man nicht essen.“

Es lassen sich aus diesen Ereignissen und dem Anklagekatalog Tames für den Jäger folgende allgemeingültigen Verhaltensweisen bei der Herstellung von Pfeilgift ableiten:

1. Der Jäger muß sich in jeder Hinsicht vor den Hexen schützen. Deshalb darf er das Gift nicht im Dorf kochen, muß beim Brauen des Giftes sorgsam den Kessel umschreiten und die Überreste der gefährlichen Giftpflanzen wie auch den Giftkessel zerstören. — Mir scheint die Tatsache, daß die Jäger sehr früh am Morgen in den Wald gehen müssen, um ihre Pflanzen zu finden, auch eine vorgeschriebene Verhaltensweise zu sein, durch die Hexen abgehalten werden, Gift zu stehlen²⁵.

2. Der Jäger verwendet Giftpflanzen aus dem Wald. Deshalb muß er sich in einer dem Wald gemäßen oder gefälligen Weise kleiden. Diese Verhaltensweise entspricht derjenigen der Töpferin beim Tonstechen²⁶.

²⁴ Diese Vorwürfe habe ich zwar sofort notiert, sie sind jedoch nicht wörtlich niedergeschrieben worden, weil Tame zu schnell sprach.

²⁵ Diese Verhaltensweise schildert SCHWAB, 1947: 82 von den Mano. Mir wurde nur mitgeteilt, daß die Jäger früh aufgebrochen sind. Eine Begründung wurde mir nicht gegeben.

²⁶ Diese Einstellung der im Dorf lebenden Menschen dem fremden Wald gegenüber ist ein allgemeiner Aspekt der Dan-Kultur. Wir erfahren hierüber vor allem in den esoterischen Verhaltensweisen und magischen Praktiken der Geheimbünde. So gibt es für die Mitglieder des Schlangenbundes im Wald ein Gras, das stellvertretend für die Flinte im Dorf steht. Die Ziege ist das wilde Tier des Dorfes, der Elefant das wilde Tier des Waldes usw.

β) Die Jagdausrüstung

Der Bogen, *sā*²⁷, besteht aus einem einfachen Bogenstab, *sā lü*, Baumholz. Ein Zweig von rundem Querschnitt ist entrindet und grob zu gleichmäßiger Dicke geschnitzt. Die sich leicht verjüngenden Enden des Stabes laufen in einer abgesetzten Spitze aus²⁸.

Der Bogenstab ist auch in ungespanntem Zustand leicht gekrümmt; bei befestigter *sā kpa*, Sehne, beträgt der Winkel rund 30°. Die etwa fünf cm breite und zwischen 100 und 120 cm lange Rotansehne ist mit einer Schlaufe um die Enden des Bogenstabes gelegt. Jedes Sehnenende *sā go*, 'Bogen Kopf', ist aufgefaset und in zwei Stränge geteilt. Diese werden miteinander zu einem Ring verdrillt (z-Richtung). In seiner oberen Hälfte kann der Bogenstab mit einem Griff von einer aus drei Faserbündeln gezopften Schnur umwickelt sein, die mit einer z-gezwirnten dünnen Schnur fixiert wird. In gleicher Höhe ist bei diesen Bogen dann auch an der Sehne ein etwa fünf cm breites Auflager — ein gleichmäßig um die Sehne gewickelter Baumwollfaden — angebracht. Griff und Auflager für den Pfeil fehlen jedoch an vielen Bogen.

Ein Pfeil mit eiserner Spitze, *slu*²⁹, besitzt einen Holzschaft von etwa 50 cm Länge. Dieser hat einen runden, 0,5 cm dicken Querschnitt. Obwohl durch die Eisenspitze das Gewicht nach vorn gelegt wird, ist am Pfeilende eine Feder quer durch den Holzstab, parallel zur Lage der Spitze, gesteckt. Die dreieckige, geschwänzte Eisenspitze befindet sich an einem langen Eisenstiel angeschmiedet. Dieser kann runden oder viereckigen Querschnitt aufweisen; er ist in den Holzschaft eingelassen und mit einem Rotanstreifen bzw. einem Baumwollfaden umwickelt und durch einen Knoten befestigt. Das Fadenende ist in einen Span, der in seiner Mitte vom Schaft des Pfeiles gelöst ist, eingeklemmt.

Ein Jäger, der mit diesen eisenspitzenbewehrten Pfeilen jagt, achtet auf seine Waffe³⁰, denn in der Regel besitzen Jäger nur eine geringe Anzahl dieser vom Schmied angefertigten Geräte.

Die vergifteten Holzpfeile, *sä*, sind pfriemförmig von 45 und 60 cm Länge³¹. Sie sind zugespitzt und von etwa rundem Querschnitt. Die Spitzen werden vergiftet. Um die Flugstabilität zu sichern, sind

²⁷ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/10 828, III/16 554.

²⁸ Als Terminologie verwende ich SCHMITZ: 1963b: 28—38.

²⁹ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/10 828.

³⁰ Der Jäger Ba aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple schildert in einer Erzählung, wie ein Jäger auf der Suche nach seinem verlorenen Pfeil Abenteuer besteht.

Federabschnitte oder viereckig zugeschnittene Blätter radial durch einen Spalt am Schaftende eingeklemmt.

Ein Jäger besitzt hiervon stets ein ganzes Bündel von etwa 50 Pfeilen. Er stellt sie sich selbst her und vergiftet sie eigenhändig (Ba: 1,5). Für diese Pfeile verwendet ein Jäger in der Regel einen kleineren, nur etwa 60 cm langen Bogen, der in seinen Einzelheiten dem großen Bogen gleicht.

Das gesamte Jagdgerät des Jägers, der mit Pfeil und Bogen jagt, findet in einem großen Korb³² von 50 bis 60 cm Höhe und einer Öffnung von 40 cm Platz. Die Wand der Tasche ist doppelt und besteht aus zwei übereinanderliegenden, an den Längsseiten zusammengenähten, in (2 x 2) Köper diagonal geflochtenen Matten. Der Boden, der mit den Wänden durch Rotanstreifen verbunden ist, wird zum größten Teil aus einem runden, an seinem Rand durchlöcherten Brett gebildet. Damit die Fugen an den Ecken nicht offenbleiben, ist über sie ein Geflecht von zwei nebeneinanderliegenden, flachen Vierer-Zöpfen aus Palmfaser-Schnüren appliziert. Ein Teil des Bodens besteht aus einer angenähten Matte. — Die senkrechte Seitenkante der Wand stützt ein eingelegter Stab, der an die Mattenkanten mit Rotanstreifen vernäht ist. Den Henkel bildet ein aus vier Palmblattfaser Schnüren gezopfter Strick.

In diesem Korb findet der Köcher auf dem Brettboden stehend seinen Platz. Der Köcher, zš³³, von rund 50 cm Höhe und einem Durchmesser von 10 cm besteht aus einem Stakengeflecht, dessen Staken doppelt geführt sind; das aktive System ist dann randparallel geführt. Der Köcherboden ist angesetzt. Es ist ein Stück Fell oder Blech, in dessen Rand Löcher gebohrt sind. Als Zwischenstück (zwischen Boden und Wand) dient ein durchstechendes Wulsthalbgflecht, das an die Staken angeflochten ist.

Der Henkel des Köchers wird von einem dünnen Dreierzopf aus Palmblattfasern gebildet.

Den Jagdkorb, in dem Köcher und Proviant stecken, trägt der Jäger unter seine Achsel geklemmt, wenn er auf die Jagd zieht.

γ) Magische Hilfsmittel

Der wichtigste magische Helfer für die Pfeil-und-Bogen-Jäger ist ein spezielles *swo*, Zaubermittel³⁴, das als Manifestation ein kleines *bonā*-Töpfchen und einige Federn hat (Glama: 19,3).

³¹ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/10 829i.

³² Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/10 829.

³³ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/10 829.

³⁴ Vgl. S. 430 f.

Geht der Besitzer eines *suo*-Mittels auf die Jagd, so trägt ein Junge seinen Zauber hinter ihm drein. Beim Verlassen des Dorfes begleiten ihn Musikanten, die ihm seine Lieder singen (Glama: 19,4).

Ist die Jagd erfolgreich verlaufen, so werden dem *suo* in einem Töpfchen Reis, die Leber und das Herz des Tieres gekocht. Dann ruft der Jäger seine Helfer, die Hunde, herbei und teilt zwischen sich, den Hunden und dem *suo* die Nahrung. Zu dem *suo*-Mittel, das vor dem Jäger auf der Erde liegt, wendet er sich und sagt: „Von dem Tier, das du geschossen hast, ist das dein Teil. Wenn ich wieder jage, laß mich wieder ein so schönes Tier schießen.“ (Glama: 19,3.)

δ) Die Jagdweise

Die Jagdmethoden der Jäger, wie z. B. das Ausziehen in den Busch, das Anschleichen an das Wild, das Imitieren von Tierstimmen, die Rückkehr in das Dorf und Pantomime als Jagdabschluß, ist schon ausführlich dargestellt worden³⁵. Deshalb begnüge ich mich, hier einige ergänzende Einzelheiten mitzuteilen.

Bei der Pirsch versuchen die Jäger möglichst unauffällig zu werden, sich dem Wald anzupassen. Es heißt³⁶: „Wenn Pe fra³⁷ auf die Jagd ging, so trug er als Kleidung Blätter an seiner Lendenschnur. Vorne und hinten hingen sie als Lendenschurz herunter. Dadurch wurde er zu einem Teil des Waldes.“

Bei der Jagd auf größere Tiere ist einige Tierkenntnis unerlässlich, denn ein Jäger darf ein trächtiges Tier nicht schießen. Eine solche Tat könnte des Jägers Tod nach sich ziehen (Bā: 1,5). Eine genaue Erklärung für diese Anschauung kann ich nicht finden. Es heißt, daß die Angst vor schwangeren Frauen — die zu besonders schlimmer Hexerei fähig sind — auf weibliche Tiere übertragen werden muß (Bā: 1,5). Wichtig ist jedoch, daß auch zur Paarungszeit der Fische in den Bächen und Tümpeln nicht gefischt werden darf³⁸ (Bā: 1,5). Die Folgen dieser jägerischen Verhaltensweisen liegen für uns auf der Hand: sie garantieren wenigstens einigermaßen den Fortbestand der Fauna.

Bei einer Treibjagd, die zum Erlegen von Schweinen, Antilopen und dergleichen auf der Erde lebenden Tieren führt, werden die *blü de*, Wald

³⁵ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 43 ff.

³⁶ Unveröffentlichtes Manuskript von Hans HIMMELHEBER, 1960.

³⁷ „Pe fra“ gleich Pe flanga ist ein Ahne der Butuo-Sippe; er ist der Sohn des Kriegshelden Njanga (Tame: 50,15).

³⁸ Nicht gefischt wird auch in den Heiligen Weihern im Heiligen Hain, da die dort lebenden Welse eine vorübergehende Manifestation der Ahnen sind.

Netze³⁹, nebeneinander wie ein Zaun quer durch ein Waldstück in einem leichten Bogen gespannt. Zu den Netzen treiben die Männer ihre Hunde, deren *gbö ηō*, Glocken⁴⁰, nun nicht mehr mit Palmblättern gestopft sind. Das vor die Netzmauer gescheuchte Wild wird dann mit Pfeilen (Eisen spitzen!) geschossen oder mit Lanzen abgestochen (Glama: 19,2; Tame: 50,9).

Daneben werden die Netze aber auch bei der Affenjagd verwendet. Hierbei wird das Unterholz um die Baumgruppe, auf der sich eine Affenherde versammelt hat, gerodet. Dann spannt man um die Lichtung Netze. Ein Jäger klettert auf die Bäume, um die Affen einzeln mit Pfriem-Pfeilen abzuschießen. Tiere, die entfliehen wollen, verfangen sich in den Netzen und können erstochen werden (Same: 42,1).

Von der Beute einer Treibjagd erhalten bei der Fleischverteilung alle Teilnehmer des Jagdzuges ihre Portion. Derjenige, der ein Tier getötet hat, darf sich von diesem einen Schenkel nehmen; den Treibern steht ein Vorderbein zu und jeder Jäger, der mit seinem Pfeil eines der erlegten Tiere getroffen hat, bekommt ein Stück Nackenfleisch. Der große Teil der Beute fällt jedoch dem Besitzer der Hunde und der wichtigsten Jagdmittel zu, demjenigen, der die Treibjagd organisiert hat⁴¹ (Glama: 19,2).

b) Der Fallensteller

α) Die Fallen

Die Dan verwenden neben großen Kasten-Schlagfallen⁴², mit denen sie Leoparden erlegen, vor allem Gruben- und Schlingenfallen⁴³. Von den letzteren konnte ich (1963, bei der Pflanzung von Duo in Njor Diaple) drei Systeme beobachten. Einen weiteren Variationstyp, der heute nicht mehr verwendet wird, bilden *lūā*, Kastenfallen, die mit einer Schlinge ausgerüstet und zur Affenjagd eingesetzt werden⁴⁴. Eine solche habe ich zerfallen (1960) bei Bogentuo am Weg gesehen. Sie wurde nicht mehr genutzt. Dafür verwendet man heute allgemein *pie so*, Eisenfallen. Es

³⁹ Diese Netze sind aus z-gezwirnten Palmfaserschnüren in symmetrischen Knoten geknüpft. Hierbei bilden sich rautenförmige, etwa 4 cm große Felder — vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/16 558.

⁴⁰ Solche Glocken sind aus Eisen, Gelbguß oder Holz — vgl. HIMMELHEBER, 1960: Abb. 138.

⁴¹ Bei besonderer Gelegenheit mag von diesem Verteilungsschema abgewichen werden; so bringt man z. B. um *tin*, Ruhm, zu erwerben, stets einen Teil der Jagdbeute zu den Alten der Sippe.

⁴² Vgl. SCHWAB, 1947: 76, Abb. 16.

⁴³ Vgl. SCHWAB, 1947: 75.

⁴⁴ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 44, Abb. 4a, b.

handelt sich um Fußfallen mit Federn, wie sie von Händlern der Elfenbeinküste (für 4 Dollar) gekauft werden können.

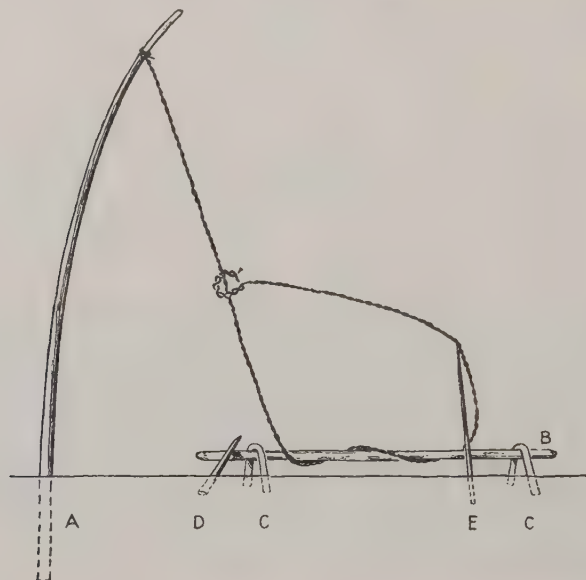


Abb. 6: Schwippspalenfalle

Die wichtigste der traditionellen Schlingenfallen ist *käduta*, eine Schwippspalenfalle⁴⁵ mit einfachem Drücker:

Am Ende eines langen Drahtes⁴⁶ ist durch Verdrillen eine Öse hergestellt, durch die der Draht, der eine große Schlinge bildet, zurückläuft. Das andere Ende des Drahtes ist an einen zur Schlinge herabgezogenen, elastischen Stock (A) gebunden, der links neben der Schlinge tief in die Erde eingerammt ist; der untere Bogen dieser Schlinge schneidet zweimal ein waagrecht über der Erde liegendes Stäbchen (B), das an seinen beiden Enden durch umgebogene und beidseitig in der Erde eingesteckten Ruten (C) mäßig fixiert ist. Einen schwachen weiteren Halt gibt diesem Stöckchen (B) ein links neben der Fixierung schräg über es gelegter und in die

⁴⁵ Dieser Typ kommt wahrscheinlich auch in Süd-Liberia vor — vgl. „Lauffallen“ bei BÜTTIKOFER, II; 1890: 269. Als Typologie verwende ich LIPS, 1927: 176.

⁴⁶ Anstelle von importiertem europäischem Eisendraht kann man auch Lianen oder Pflanzenfaserstricke verwenden.

Erde gesteckter Stab (D). Die Schlinge stützt seitlich rechts ein Stock (E), damit die Schlinge aufgerichtet offen ist. Sie kann jedoch leicht von diesem Stock (E) gestreift werden. — Tritt ein Tier nun auf oder gegen das waagerechte Stäbchen (B), so löst es sich von seiner Fixierung (C, D); es schlägt zumindest eine der gebogenen Ruten (C) zurück. Hierdurch wird die Spannung, die den elastischen Stock gehalten hat, aufgelöst, dieser schnalzt zurück und reißt die Schlinge hoch, die sich nun zusammenziehen kann.

Diese *käduta*, Schwippgalgenfalle, wird quer über einen Wildwechsel, den *wügblo*, 'Tier Weg', gestellt, meist an einer Stelle, wo dieser den *blüka mägblo*, 'Wald verfolgen Person Weg', Jägerpfad, kreuzt. — Mit *käduta* werden vor allem Schleichkatzen, Marder und Rohrratten gefangen.

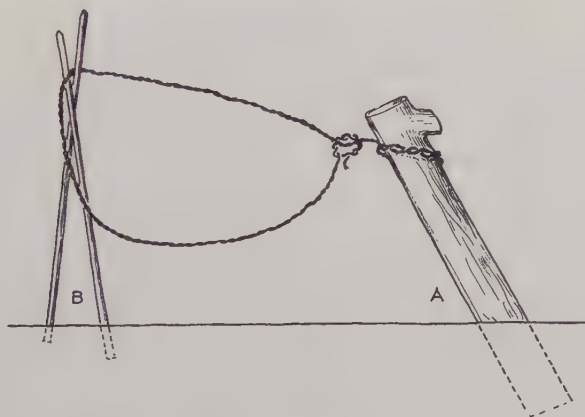


Abb. 7: Schlinge

Eine einfache Schlinge⁴⁷ ist *te nä*. Das Ende des Drahtes, der die Schlinge bildet, ist an einem rechts waagerecht, erhöht liegenden, gefällten Baumstamm (A) hinter einem Aststumpf durch Verdrillen fest angebunden. Direkt neben das Ende legt man die Schlinge, deren Draht in der Öse endet. Diese ist ebenfalls durch Verdrillen gebildet. Die Schlinge selbst ist recht groß und wird an der linken Seite durch zwei Stöcke (B), die schräg zueinander in den Boden gesteckt sind, gestützt, so daß der Boden der Schlinge etwa 8 cm über der Erde schwebt.

⁴⁷ Vgl. LIPS, 1927: 152.

Die Schlinge wird vor allem auf Wildwechseln, die zu den Pflanzungen führen, aufgestellt. Ein auf seinem gewohnten Pfad recht schnell wanderndes Wild greift mit seinem Kopf in die Schlinge und zieht sie sich dann um den Hals zusammen. Diese Schlingen werden vor allem für Antilopen, Duiker und andere „hochbeinige“ Tiergattungen verwendet. Eine besondere Fallenform, die ich nicht beobachtet, sondern nur beschrieben⁴⁸ bekommen habe, ist *do*: „Auf dem Boden steht ein runder Zaun mit einem Tor. Der Zaun ist 1,80 m hoch und gedeckt. Die Türe schlägt zu, wenn der Affe die Maniokwurzel vom Boden wegnimmt.“

Bogenfallen⁴⁹, *so*, verwenden vor allem die Jungen, um Ratten, Mäuse und Hörnchen zu fangen. Sie werden nicht — oder höchst selten — von Erwachsenen gestellt.

β) Arbeitsweise

Als Zeit zum Fallenstellen⁵⁰ gelten die frühen Regenmonate, *kpō* (April bis Juni), da man zu dieser Zeit am besten erkennen kann, welche Wildwechsel von Tieren begangen werden, denn man sieht die Fußspuren im feuchten Boden. Auch kommen manche Tiergattungen in dieser Zeit auf die Pflanzungen, um die nun treibenden Schößlinge abzufressen. So verwüsten vor allem die Rohrratten (ground hogs) die jungen Reishalme, weil sie hier die süßen Internodien abfressen.

Sind die Pflanzen auf den Feldern noch kein Lockmittel, aber hat der Regen schon eingesetzt, so legen manche der fallenstellenden Pflanzungsbesitzer mitten auf das gerodete und gehackte Feld Mehlbananen und warten, daß ein gefräßiges Tier kommt: Man verjagt es, achtet aber, auf welchem Pfad es verschwindet. Dort stellt man unverzüglich eine Schlinge.

In der Regel kontrolliert der Fallenbesitzer alle drei Tage am Morgen seine Fallen, nimmt sie aus oder richtet sie, falls sie vom Regen oder Wind umgeworfen sind. Die Fallen sind ein individueller Besitz.

c) Der Flintenjäger

α) Die Jagdausrüstung

Auf die Herstellung von Flintenpulver⁵¹ verstanden sich außer den Kriegern auch die Jäger. Ich selbst habe die Herstellung nicht beobach-

⁴⁸ Mitteilung von George W. Tabmen.

⁴⁹ Eine genaue Zeichnung bei SCHWAB, 1947: Abb. 18.

⁵⁰ Die folgenden Angaben stammen von dem Pflanzler Duo aus der Dea-no-Sippe in Njor Diaple.

⁵¹ Sehr grobkörniges Flintenpulver wird in kleinen Fäßchen importiert — vgl. BÜTTIKOFER II, 1890: 266.

tet, wohl aber besitzen wir zwei — recht verschiedene — Werkverfahrens-Darstellungen⁵². Ein Jäger (Sewua: 44,4) hat es mir ausführlich geschildert. In der Darstellung meines Informanten scheinen die beiden Verfahren, die bisher als zwei verschiedene Arbeitsweisen bekannt sind, miteinander kombiniert zu sein: *bo*-Blätter und *lo*-Holz werden getrennt voneinander zu Kohle verbrannt. Die eine Kohleart wird mit Urinsalz vermengt und durch Wasser ausgelaugt. Die Urinsalz-Kohle-Lauge wird getrocknet und die entstehenden Ausblühungen werden mit der zweiten Holzkohlenart vermischt. Dies ergibt ein brauchbares Flintenpulver⁵³ (Sewua: 44,4).

Als *bu*, Gewehre, verwenden die Dan alte Vorderlader (Steinschloßgewehre), die in großer Zahl in Liberia verhandelt worden sind. Sie werden allerdings auch von den eingeborenen Schmieden nach europäischen Vorbildern gefertigt. Seit etwa zehn Jahren gibt es bei den Dan auch *qui bu*, Schrotflinten. Weiterhin sei erwähnt, daß sehr viele Flintenjäger zur Jagd auch *di*, Lanzen, verwenden, um hiermit angeschossene oder vor ein Netz getriebene Tiere zu erstechen (Tame: 50,9). Es handelt sich m.W. um die gleichen Lanzen, die die Krieger im Kampf verwenden⁵⁴.

Die zur Ladung notwendigen Ingredienzen — das Pulver, die Kugeln oder das Schrot (Eisen oder Gelbgußteile), Streichhölzer oder Feuerstein und Schwamm — werden in einer handlichen *gion*, Felltasche⁵⁵, aufbewahrt. Diese ist aus drei Antilopen-Fellstücken zusammengesetzt: ein ovaler, etwa 17 cm langer Lederboden ist mit zwei Lederbündeln durch Überwindlingsstiche an die senkrecht anstoßende Wandung angenäht. Die entstehenden Lücken zwischen den Nähten sind mit drei Lederwülsten ausgelegt, die durch ein durchstechendes Flechten aneinandergenäht sind. Wandung und Hüllendeckel sind aus einem Stück Fell, das etwa in seiner Hälfte von den Seiten aus teilweise eingeschnitten ist. Die untere Lederhälfte konnte an den Boden angenäht werden. Eine auftretende Lücke zwischen den beiden Seiten wurde durch einen dritten angenähten Lederplatz verschlossen. Die obere Hälfte der Wandung wird als Deckel nach vorn geschlagen und auch seitlich um die Wandung gelegt. An der Rückseite der Tasche kann man den Deckel verschnüren, denn an dem Deckel sind Löcher für lange Lederstreifen eingebohrt. Die Ränder der

⁵² Vgl. DONNER, 1940: 45; HIMMELHEBER, 1958: 47.

⁵³ Es kann sich um gewöhnliches Schwarzpulver handeln, das sich aus rund 75 % Kalisalpeter (im Urin enthalten), 10 % Schwefel (in der Pflanzenasche angereichert) und 15 % Holzkohle zusammensetzt — nach STETTbacher, 1948: Spreng- und Schießstoffe.

⁵⁴ Vgl. S. 444.

⁵⁵ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/16 556 ff.

Ledertasche sind durch zwei miteinander abwechselnden Lederstreifen durch Überwindlingsstiche gesäumt.

Ein Henkel ist an beiden Seiten der Tasche neben der Öffnung ange-
setzt. Er besteht aus einem Lederband oder aus einem gewebten Baum-
wollstreifen und ist so lang, daß man die Felltasche bequem unter der
Achsel tragen kann.

Das Flintenpulver wird in einem kleinen Döschen⁵⁶ aufbewahrt. Dies
kann aus leichtem Holz geschnitzt sein oder aus einer ausgehöhlten
Fruchtschale bestehen, an die ein Hals angeflochten ist. In beiden Fällen
dient ein Holzpfropfen als Verschuß.

Heutzutage verwenden die Jäger europäische Munition; früher jedoch
wurden die Vorderlader mit Pulver und mit Metallstücken gestopft.
Hierzu dienten Eisensplitter oder kleingeschlagene Gelbguß-Ringe. Wich-
tig für die Elefantenjagd sind die sogenannten Elefantenpfeile⁵⁷, die in
die Flintenrohre gesteckt worden sind. An einen etwa 65 cm langen
Holzschaft von rundem, etwa 1 cm dickem Durchmesser ist eine quer-
schneidige, 3,5 cm breite und 9 cm lange Eisenspitze aufgesteckt. Die
Schneide ist leicht gebogen und geschliffen. Geschärft sind auch die Seiten-
kanten der Spitze. Die Tülle der Pfeilspitze wurde durch Einbiegen der
Seitenlappen anschließend an die Spitze gebildet. Kurz unterhalb der
Spitze ist um den Schaft ein 3 cm breites Band von Baumwollfäden,
die miteinander durch Öl oder Harz verbacken sind, gewickelt. Durch
diesen Pfropfen wird das Flintenrohr verschlossen.

Die Elefantenjäger schleichen sich nah an den Elefanten heran und
schießen gleichzeitig mehrere solcher Pfeile ab. Selten stirbt das Tier
sofort, meist verendet es erst nach mehreren Tagen wilder Hetzjagd
(Tame: 50,3).

ß) Magische Hilfsmittel

Von fast allen Männern, die mit Gewehren jagen, wird das *suo*-Mittel⁵⁸
verwendet. Unter dieser Bezeichnung versteht man verschiedene Mittel
ähnlicher Zusammensetzung, die die Manifestation ähnlicher Geistwesen
darstellen. Solche *suo*-Mittel werden im ganzen Dan-Land hergestellt.
Für die Jäger von Diaple haben Männer aus Bhole, Biple, Gläa und einem
Buelle-Dorf solche *suo*-Mittel hergestellt. Diese Personen behaupten, die
Mittel entweder von den „östlichen Mano“ oder von den Kran (Si: 54,2)

⁵⁶ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/16 368, 16 369.

⁵⁷ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/10 830.

⁵⁸ Über den Jagdfetisch *suo* vgl. HIMMELHEBER, 1964: 16 ff.

erhalten und dann in ihrer Sippe mehrere Generationen lang weitergegeben zu haben.

In der Regel besteht ein *suo*-Mittel aus *pie*, einem eisernen Armband, das ständig am Handgelenk getragen wird. Die hauptsächlichen Teile des *suo* sind jedoch ein mit besonderen Ingredienzen gefülltes Töpfchen (Si, 45,2). Hinzu treten kann ein Kranz oder Bündel aus Federn, ein Kuhschwanz, ein gefülltes Antilopenhorn oder eine Achatschnecke (Glama: 19,3; Tame: 50,2; Si: 45,2).

Der eiserne Ring ist am leichtesten zu erwerben. Ihn dürfen z. B. die Männer eines Clanes tragen, deren Oberhaupt das „Haupt-Mittel“ besitzt (Ba: 1,5). Es vermittelt nicht alle Kräfte des Mittels, hat aber durchaus genügend Wirksamkeit, um selbst für Großwildjagd geeignet zu sein (Sewua: 44,2). Solch ein Ring kann leicht von jedem Schmied hergestellt werden, muß aber dann noch von einem Mann, der die Zusammensetzung des *suo* kennt, „aufgeladen“ werden.

Das wichtigste Mittel ist das *suo*-Gefäß. Als solches dient meist ein — von der Töpferin hergestelltes — irdenes Gefäß, das entweder ein *bonā*, Reiskochtopf, oder ein *tō*, Öltopf, sein kann (Glama: 19,3; Tame: 50,2). Dieses Gefäß wird mit verschiedensten Ingredienzen angefüllt. Wer den Topf besitzt, weiß dadurch allerdings meist noch nicht, aus was sich sein Mittel zusammensetzt, d. h. kann das *suo*-Mittel nicht herstellen.

Die Herstellung und Übertragung des Mittels auf einen Jäger erfolgt gegen Geschenke (Glama: 19,4). Zunächst bringt der Jäger dem *suo*-Besitzer ein Huhn. Dies mag bedeuten, daß er sich unterwirft. Er möchte den *suo*-Besitzer hierdurch bewegen, ihn an seinem Schatz teilhaben zu lassen. Die Besitzer der *suo*-Geheimnisse hüten nämlich diese Rezepte und achten, daß sie hoch eingeschätzt werden. Der Hersteller des *suo* läßt den Bittenden zunächst drei Tage lang in einer dunklen Hütte warten, um ihm dann bei einem Bad im Fluß das Zaubermittel zu übertragen (Glama: 19,4).

Der Jäger begibt sich anschließend auf die Pirsch. Kehrt er erfolgreich heim, so wird mit der Sauce aus Elefantenfleisch ein wenig *suo* mitgekocht und beides zusammen von dem Jäger verzehrt (Tame: 50,3). Abschließend fängt der *suo*-Hersteller eine Fledermaus. Er stampft das Tier in einem Mörser und schlämmt es mit Wasser zu einer Brühe auf. Hiermit wäscht der Jäger sein Gewehr und seinen Körper, um erfolgreich auf der Jagd zu werden (Tame: 50,3).

Will ein *suo*-Jäger auf die Pirsch ausziehen, so muß er zuvor sein Mittel um Erfolg bitten: er führt das Kola-Orakel durch. Ist der *suo* positiv zu des Jägers Unterfangen eingestellt, so liegen die beiden Kolanuß-Hälften

auf der Schnittseite oder auf dem Buckel. Nun freut sich der Jäger (und läßt dies auch alle Bewohner seiner Umgebung wissen). Zum Dank kaut er eine Hälfte der Kolanuß und speit sie auf den *suo*. Dann zieht der Jäger mit seinem Begleiter und mit seinen Hunden aus dem Dorf. Dies kann ein sehr festliches Ereignis sein, denn bedeutende Jäger lassen sich hierzu aufspielen und ihr Lob singen. Hierbei tragen entweder Knaben (Glama: 19,3) oder (jungfräuliche) Mädchen die Zaubermittel (Sä: 40,9) dem Jäger nach.

Im Wald kann der *suo* auf verschiedene Arten wirksam werden: manchen Jäger vermag er unsichtbar oder unverletzbar zu machen (Si: 54,2), dann wieder kann der *suo* auch auf das Wild einwirken, es z. B. einschläfern, damit es den Jägern eine leichte Beute werde (Tame: 50,3). Der Jäger schaltet seine zauberischen Hilfsmittel ein, indem er den Eisenring am Arm hochschiebt, so daß er satt auf den Muskeln sitzt. Er kann jedoch ein zum *suo* gehörendes Pulver austreuen und in die Richtung des Wildes blasen (Tame: 50,3).

Ist das Wild getötet, so muß der Jäger bei ihm ausharren. Häufig schläft der Jäger (manchmal bei dem erlegten Tier) und träumt von ihm (Si, 1963b, 206). Anschließend bringt er den Schwanz, einen Fuß und die Rüsselspitze ins Dorf, wo er triumphierend empfangen wird. Ist das Tier dann auseinandergenommen und verteilt, so bekommt der *suo* die Nieren, das Herz und, wenn vorhanden, die Hoden des Tieres. Manche Jäger (Glama: 19,4) behalten auch das Stück Fleisch zwischen den Schulterblättern oder den Rippen. Das Fleisch und die Organe werden meist in einem *tö*, Öltopf, gekocht. Dazu gibt der Jäger Reis. Beides stellt er zwischen sich und den *suo* — mit den Händen greift er in die Nahrung, reicht sie nach vorn dem *suo*, um sie anschließend hinter sich an seinen Rücken zu führen. Schließlich nimmt der Jäger die Hände wieder vor und sprenkelt ein bißchen Reis mit Sauce und Fleischstückchen auf den *suo*. Durch diese Gesten will der Jäger den *suo* veranlassen, auch des Jägers Rücken zu beschützen. Der *suo* soll den Jäger allseitig umgeben (Glama: 19,4).

Besitzt der Jäger nur einen Eisenring, so reibt er diesen nach erfolgreicher Jagd mit Tierblut ein (Si: 45,2).

Bei diesen *suo*-Zeremonien dürfen nur *suo*-Jäger teilnehmen. Einige Tage später jedoch führt der Jäger mit seinen Freunden und Jagdkumpen in einer Pantomime auf, was für Abenteuer sie auf der Jagd erlebt haben.

Der *suo* hat als strenges *täa*, Gebot, den Verzicht von Ziegenfleisch. Jäger müssen Ziegen vollständig meiden (Si: 45,3; Glama: 19,5). Weiterhin dürfen die Frauen der Jäger keine Organe erlegten Wildprets essen

(Glama: 19,5), da diese dem *suo* und seinem Jäger vorbehalten bleiben. Sie müssen ihren Männern treu sein, solange diese auf der Pirsch sind (Tokba: 51,3). Manche *suo*-Mittel haben noch spezielle Gebote. So muß der Jäger Si sich mehrmals bitten lassen, bevor er zu dem Rufenden geht (Si: 45,3).

Der *suo* wird meist vom Vater auf den Sohn vererbt; es erhält ihn derjenige unter den Söhnen, der sich am meisten als Jäger ausgezeichnet hat (Si, 1963b, 204). Als Übertragungsweisen werden zwei verschiedene Methoden genannt: die eine ist eine einfache Bitte am Grab des Verstorbenen um Übergabe der Mittel (Si, 1963b, 204), die andere bildet ein kleiner Ritus, bei dem der Erbe die Hand des Verstorbenen schüttelt, das Haus durch die Hintertüre verläßt und von vorn als Besitzer der *suo*-Zaubermittel betritt (Tokba: 51,3).

Jedoch verwenden die Jäger außer dem *suo* auch weitere Jagdmittel, die einem Jäger besondere Kräfte verleihen oder ihm Wildpret zutreiben (Tame, 1963b, 177; Sewua: 44,3).

Andere Jäger sollen — so wird gemunkelt — einen Korb mit Zaubermitteln verwenden, über den sich ein Mädchen legen muß. Ist ein Elefant in der Nähe, so stürzt er sich auf das Kind, ohne es töten zu können (Sā: 40,8).

B) Die Rolle heute

1. Die sozio-kulturellen Verhaltensweisen der Jäger

Allen Jägern ist die Tatsache spürbar, daß sich die Fauna in den letzten zwanzig Jahren stark verändert hat: einige Tierarten, die früher ein wichtiges Nahrungsmittel dargestellt haben, sind (fast) völlig verschwunden. Diese Umwandlung der Fauna läßt sich auch von den Zoologen feststellen. Im folgenden Abschnitt möchte ich darlegen, wie die Jäger dieses Phänomen sehen und erklären, um getrennt hiervon im Anhang auch die von mir festgestellten Veränderungen zu schildern.

Die allgemeine Feststellung der Jäger lautet: früher gab es überall im Wald nicht nur die kleinen, gewöhnlichen Tiergattungen, sondern auch Büffel, Antilopen, Affen, Schimpansen, Elefanten und Raubtiere. Heute jedoch gibt es kaum noch Tiere (Ba: 1,4; Sewua: 44,2), kaum noch Affen (Duo: 12,8; Glama: 19,2; Gōgō: 22,2) — vor allem aber fehlt es heute an Elefanten (Ba: 1,5; Si: 45,3). Es gibt eigentlich nur noch die gemeinen Tiere, wie Schweine, Ratten, Hörnchen usw. (Ba: 1,4).

Fragen wir die Jäger, was hiervon die Ursache sei, so erhalten wir als generelle Auskunft, die Flinten seien daran schuld (Ba: 1,3; Gōgō: 22,2). Meist gibt ein Jäger jedoch für die verschiedenen Tierarten auch verschie-

dene Ursachen an. Für das Verschwinden der kleinen Affen werden die Schrotflinten verantwortlich gemacht. Diese werden erst seit rund 15 Jahren in größerer Zahl eingehandelt. Ihre Wirkung auf die Fauna ist aber erschreckend gewesen, denn mit diesen Flinten ist ein genaues Zielen unnötig geworden, da bei der Streuwirkung dieses Flintentyps das Ziel fast immer getroffen wird (Ba: 1,3; Gōgō: 22,2). Mit Schrotflinten kann jeder junge Mann erfolgreich jagen, ohne ein richtiger Jäger, d. h. sorgfältiger Jäger, zu sein (Ba: 1,4), so z. B. auch ein junger Mann, der eigentlich keine jägerische Veranlagung zu besitzen scheint (Duo: 12,8). Vor allem gehört zur Ausübung dieses Jagdverfahrens kaum besonderes jägerisches Wissen. Man muß sich weder nah an die Tiere anschleichen können, noch von der Herstellung von Pfeilgift etwas verstehen (Ba: 1,4). Auch ist die Arbeitsweise zeitsparend, weil man nicht langwierig Gift kochen bzw. sich die verschossenen Eisenpfeile suchen muß (Ba: 1,4). — Da Flintenpulver zunächst selten gewesen ist, schießt damit nur derjenige, der auch zu treffen weiß, denn der Verlust ist groß, wenn man seine Ladung sinnlos verschossen hat. Mit der Schrotflinte aber gelingt jeder Schuß (Ba: 1,5). Da dies sogar aus weiter Entfernung noch möglich ist, kann geschehen, daß das wichtigste Gebot der Jäger — trüchtige Tiere zu schonen — nicht eingehalten werden kann (Ba: 1,5). Mit einer Schrotflinte kann man eben auf Entfernungen treffen, die dem Auge das Ziel nicht genau erkennen lassen.

Daß die großen Tiere ausgestorben sind, führen die Jäger ebenfalls auf die Verwendung von Flinten zurück (Ba: 1,4; Gōgō: 22,2). Wichtig ist aber, daß sie die plötzliche Dezimierung des Wildbestandes nicht mit ihrer eigenen Tätigkeit begründen, sondern sagen, daß es hauptsächlich von der Tatsache herrühre, daß so viele Menschen das Verwandeln in Tiere aufgegeben hätten (Gōgō: 22,2). Die meisten Dan sind der Meinung, daß das Großwild, das Gott geschaffen hat, längst entweder in menschliche Gestalt umgewandelt⁵⁹ oder von den Jägern erschossen sei. Fast alles Wild, das man in den letzten Generationen in den Wäldern angetroffen habe, sei nur eine Erscheinungsform gewandelter Menschen gewesen⁶⁰. Wenn eine Erscheinungsform verschwindet, so liegt das an der Tatsache, daß sie nicht mehr produziert wird, das bedeutet in diesem Fall: weil die Menschen sich nicht mehr in Tiere wandeln, existieren keine Tiere.

⁵⁹ Ein von dem Schmied Tame, aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple, erzählter Mythos schildert, wie Gott Xra die von ihm geschaffenen Tiere wieder zu Frauen wandelt, um sie den Männern zur Verfügung zu stellen.

⁶⁰ HIMMELHEBER, 1964: 70.

Es ist deshalb kaum erstaunlich, daß Personen, die die Fähigkeit besitzen, sich in Tiere zu wandeln, heute aussagen, daß sie seit einiger Zeit auf das Wandeln verzichten. Als Begründung geben sie an, daß sie Angst vor den zielsicheren Gewehren der heutigen Jäger hätten (Uömä: 55,2). Weiterhin wird von Tierwandlern gesagt, daß die Wälder um das Dorf Diaple heute sehr licht geworden und voller Riedgras, Sekundärwald und Buschwerk seien. Dies bilde für wanderndes Wild ein großes Übel, weil ein Jäger jeden Schritt hören könne (Uömä: 55,6; Dekpene: 9,6). Tierwandler lieben dichten Hochwald, der ohne lästiges Unterholz ist. Desgleichen empfinden die Tierwandler als unangenehm, wenn ein Wald zu oft von Lichtungen unterbrochen wird, da sie an diesen Stellen dem Jäger eine leichte Beute sind (Gögö: 22,2).

Es gibt noch zwei weitere Aussagen, mit denen die Tierwandler ihre nun eingestellte Lebensweise begründen. Zunächst heißt es, daß die Alten der jungen Generation geraten habe, auf die ihnen angeborenen Fähigkeiten zu verzichten; die moderne Zeit sei hierzu nicht mehr geeignet (Nagasa: 55,6). Wichtiger ist aber die Tatsache, daß in den letzten zehn Jahren eine Geheimgesellschaft im ganzen Dan-Land mächtig geworden ist, die alle Agitation in der Geistsphäre (Hexerei und Tierverwandlung) strikt verbietet. Es handelt sich um den Frauenbund *nä*, „Rasiermesser“⁶¹. Der *nä*-Geist, der einen Geheimbund für sich gefordert hat, ist von einer Frau aus Gbläa in der Nähe des Regierungssitzes Ban geträumt worden. Diese Frau hat sich um Hilfe an die Hauptfrau des Großhäuptlings Tuasama gewendet, die sich dann des Geistes angenommen und innerhalb kurzer Zeit das Wissen um diesen neuen Geist und seinen Kult im ganzen Dan- und Kran-Land unter den Frauen verbreitet und in Bünde organisiert hat. Die *nä*-Frauen erscheinen bei Morgendämmerung in dem zu „missionierenden“ Dorf⁶² und zwingen alle Frauen, den *nä*-Geist anzunehmen. Dabei müssen sie alle ihre zauberischen Taten gestehen (David Jelu: 5,7). Wenn ein Dorf von dem *nä*-Bund beherrscht ist, halten die Bundesmitglieder mehr oder minder regelmäßig Sitzungen ab, in denen sie den sogenannten *nä mlü*, „Rasiermesser Reis“, kochen und an alle Personen des Dorfes zu essen geben. Wer von dieser Speise ißt, muß seine asozialen Hexenkräfte verraten, d. h. darauf weitgehend verzichten, oder aber er

⁶¹ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 228. — Dieser Bund tritt an die Stelle der ehemals starken *togba*, Frauengesellschaft, die seinerzeit vor allem gegen Leoparden gekämpft hat — vgl. DONNER, 1938: 109.

⁶² Nach dem unveröffentlichten Manuskript von Hans HIMMELHEBER, 1960: „Die *nä*, Rasiermesser-Frauen, sind bei ihrem Auftreten nackt. Es heißt: sie kochen ihren Reis im Busch und bringen ihn ins Dorf. Die Männer müssen ihn essen.“

stirbt an diesem *nä*-Zauber⁶³. Von dieser Gesellschaft sind außer den *dü mä*, Hexern, auch die *gla mä*, Tierwandler, betroffen, die seit einigen Jahren alle paar Monate von der *nä*-Gesellschaft gezwungen werden, von dem Reis zu essen und so auf ihre Tätigkeit zu verzichten (Uömä: 55,6).

Mit der *nä*-Gesellschaft haben die Dan sich eine Institution geschaffen, durch die sie bestimmte traditionelle Verhaltensweisen unterbinden, die in der modernen Zeit nicht mehr durchführbar sind.

Neben dieser allgemeinen Tendenz, die Tierwandlung unterbleiben zu lassen, kann man aber auch die Meinung hören, daß hiervon eine Gattung von Tierwandlern nicht betroffen sei, das sind die Menschen, die sich in Schweine zu wandeln vermögen. Es heißt, daß Wildschweine sich heute so nahe an den Siedlungen aufhalten würden und sich in solchem Maß den ehemals zahmen Hausschweinen vermischt hätten, daß ein Jäger auf einige Entfernung nicht beurteilen könne, ob sein Jagdziel ein wildes oder ein zahmes Schwein sei. Aus Furcht, fremdes Eigentum zu töten und für diese Handlung eine Strafe bezahlen zu müssen, verzichten die Jäger lieber generell auf die Jagd von Schweinen, solange sie sich im näheren Umkreis eines Dorfes befinden (George: 62,1). Durch diese Verhaltensweise läßt sich erklären, warum heute so viele Schweine in der Nähe der Pflanzungen zu finden sind (Dekpene: 9,6). Vor allem 'lebenslustige' junge Leute scheinen sich deshalb nicht mehr in Schimpansen⁶⁴ wandeln zu wollen, wie dies früher der Fall war (Uömä: 55,5), sondern in Schweine.

Als Beispiel mag Mopö, die eine Frau meines Dolmetschers, angeführt werden, von der ich weiß, daß sie „im Schwein“ ist: sie mußte ihre Fähigkeit preisgeben, als sie in den Schlangenbund⁶⁵ aufgenommen werden sollte, und der Bundeszauber sie entlarvte! Personen, die wenig Wandlungskraft besitzen, verlieren diese, wenn sie hiervon erzählen.

Fragen wir die Jäger, welche Folgen für sie diese Veränderung der Fauna habe, so hören wir, daß sie resignierend bedauern, keine Jagdbeute mehr zu haben und deshalb müde in den Dörfern herumsitzen müssen (Ba: 1,6). Manch einer der berühmten Elefantenjäger versucht seinen Jagddrang abzureagieren, indem er sich auf einer Pirsch mit kleinem Wild zufrieden gibt (Ba: 1,6; Si: 45,3). Einige Jäger wandern auch

⁶³ Vgl. eine Kran-Lebensgeschichte bei U. HIMMELHEBER, 1957: 101.

⁶⁴ Ein anderer Informant ist der Meinung, daß sich junge Leute am liebsten in Antilopen wandeln würden — bei HIMMELHEBER, 1964: 71.

⁶⁵ Dies geschah (1963) bei einer *dü*, Kraftprobe: das Mädchen konnte erst, nachdem es ihr Geheimnis preisgegeben hatte, erfolgreich diese Hexenprobe durchführen. Zu der Probe vgl. HIMMELHEBER, 1958: 213.

manchmal in ferne Gebiete, die noch tierreich⁶⁶ sind (Ba: 1,4). Die gewöhnlichen Jäger streifen heute jedoch oft tagelang durch den Busch, um schließlich mit magerer Beute zurückzukehren (Ba: 1,4). Das große Jagd-erlebnis, wie es den Jägern früher beschert war, kann allerdings nicht mehr stattfinden, da das Großwild fast vollständig ausgerottet ist.

Weiterhin stellen auch die Jäger fest, daß ihre Kinder die traditionellen Arbeitsmethoden des Waidwerkes nicht mehr lernen. So wird ihnen die Giftzubereitung nicht mehr gelehrt, weil diese die Jagd mit Pfeil und Bogen „töricht“, d. h. als veraltet ansehen (Ba: 1,5). Jedoch ist zu bemerken, daß die etwa 25jährigen Männer die Verfahren noch kennen und durchzuführen wissen. Da jedoch die Giftpflanzen nur im Hochwald vorkommen, ist ihr Sammeln noch mühsamer geworden als es üblicherweise war (Ba: 1,5). Ebenso ist die Jagd mit Giftpfeilen nicht mehr rentabel, da das beste Wild für diese Jagdweise, die Affen, die sich in den Bäumen aufhalten, fehlen. Am Boden lebendes Wild — wie z. B. die großen Rohrratten — läßt sich kaum mit Pfeil und Bogen erlegen. Die Fallenjagd, wie sie auch von den Pflanzern durchgeführt werden kann (Gbäadä: 18,5), wird in der Zukunft immer wichtiger werden, weil durch sie vor allem Schädlinge (Nagetiere und Insektenfresser) gefangen werden können. — Als Beobachtung sei hinzugefügt, daß ich (sowohl 1960 wie 1963) keinen einzigen Buben mit Pfeil und Bogen spielen sah, daß ich auch von keinem Bub in Njor Diaple wüßte, daß er ein solches Jagdgerät besitzt. Sie alle begnügen sich mit der Fallenjagd auf Ratten und Mäuse. Die meisten Bogen, die heute noch vorhanden sind, werden nicht mehr verwendet, sondern nur aus Traditionsgefühlen aufbewahrt (Dialü: 11,9).

Auf die Frage, ob diese Situation (das Fehlen von Wild) sich in der Zukunft ändern würde, verneint der befragte Jäger. Er meint, man könne das ja nicht wissen, doch glaube er nicht, je wieder Elefanten zu finden, denn diese seien ja nicht weggegangen, um später zurückkommen zu können, sondern man habe sie getötet, d. h. für immer vernichtet⁶⁷ (Ba: 1,5). Über irgendwelche Verhaltensweisen der Jäger, die diesen Umstand ändern sollen, kann ich nichts berichten.

⁶⁶ Es handelt sich vor allem um die dünnbesiedelten Wälder bei Tshien und um die Landschaft südöstlich von Tapita, das sogenannte Gbi doru.

⁶⁷ Herr Dr. Hans-Jürg Kuhn hat sich über diese Frage ausführlich mit dem Jäger Same aus der Butuo-Sippe in Njor Diaple unterhalten. Dieser Mann sagt: „Wir haben sie getötet.“ Dann macht er sich über andere Männer lustig, die meinen, daß „die Affen jetzt aus Angst vor den Gewehren in unterirdischen Höhlen lebten und nur nachts auf die Bäume klettern würden“.

XIV. DIE ROLLE DES KRIEGERES

Die Krieger werden *gluo*, Krieger, genannt. Die Aussprache dieses Wortes schwankt zwischen *kruo* und *gluo*.

Krieger werden wie die meisten Rollenträger mit ihrem Namen oder mit einer Bezeichnung wie *gō glō*, alter Mann, angesprochen. Eine besondere Anredeweise für Krieger gibt es nicht.

A) Die traditionelle Rolle

1. Biologische Bedingungen der Rolle des Kriegers

Jeder Mann, der Lust hat, kann sich mit seinen Genossen auf einen Kriegszug begeben. Theoretisch ist keine Person vom Kämpfen ausgeschlossen. In der Regel ziehen aber nur die Männer in den Krieg, während die Frauen in den Dörfern zurückbleiben. — Frauen kämpfen nicht mit männlichem Gerät¹, wie mit den Waffen; sie versuchen eher (außer durch Zank und Streit) ihre Kampfwut durch Graben oder Hacken abzureagieren (Dekpene: 9,2). Trotzdem gibt es Geschichten, in denen die Hauptfrau ihrem kriegerischen Gatten hilft², ihm die Waffen reicht und selbst den Speer zu schleudern versteht (Duo: 15,3).

Es gibt kein Alter, durch das bestimmt würde, daß ein Mann nicht mehr am Kriegsgeschehen teilnehmen sollte³. Es heißt⁴, daß schon Knaben mit den Männern ausziehen, um den Männern die Waffen zu reichen bzw. um beim Nachschub von Waffen behilflich zu sein. Alte Männer werden — bei Dan-Nachbarvölkern — als Giftbrauer für die Pfiempfeile geschildert⁵.

Das Bild, das sich die Dan von der Konstitution eines idealen Kriegshelden zeichnen, ist wohl in folgender (Über-)Zeichnung erkennbar:

Ein solcher Held ist ein kleiner, breiter Mann mit einem dicken Nacken, mit großen Füßen, kräftiger Lunge und sehr vielen Haaren auf der Brust

¹ Gbää aus der Dea-no-Sippe von Njor Diaple erzählt zunächst die Mythe von den Junggesellen- und Junggesellinnendörfern: Bei der ersten Begegnung zwischen den Geschlechtern kommt es zu einem Kampf, der über dem Gerät, das Gott den Menschen gegeben hat, ausgetragen wird. Hierbei ergreifen die Frauen Mörser, Stößel, Messer und Hacken, die Männer aber Lanzen, Pfeil und Bogen, Buschmesser und Dechsel.

² Erzähler ist der Schmied Tame aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple; vgl. ähnliches bei den Gola — D'AZEVEDO, 1962: 509.

³ Bei den Bété sollen nur die verheirateten Männer am Krieg teilnehmen — vgl. PAULME, 1960: 276.

⁴ Nach HIMMELHEBER, 1958: 145. ⁵ VOLZ cit. WESTERMANN, 1921: 108.

(Tame: 50,12). Ein solcher Krieger ist kräftig, so daß er mit den Händen die Knochen seiner Feinde brechen kann (Duo: 15,4). Interessanterweise gehört außer zu den Eigenschaften, daß ein Krieger tapfer sei, auch, daß er grausam (Nagasa: 37,10) und daß er schmutzig sei (Duo: 15,5).

Weiterhin geben Krieger zu, daß ihresgleichen meist wenig Wissen und wenig Freude am dichterischen Schildern besitzen. Sie sagen: „Meine Väter waren Krieger, deshalb erzählten sie mir nicht, wie die Welt gemacht wurde. Sie kümmerten sich nicht darum. Sie kämpften und gründeten Dörfer.“ (Gbäa.)

2. Die sozialen Verhaltensweisen des Kriegers

Die Mehrzahl aller Dan-Männer weist — mehr oder weniger ausgeprägt — die Anlage *gluo*, tapfer, mutig, auf. Es wird z. B. gesagt, daß es im traditionellen Kulturmuster die Regel sei, ein Mädchen, das man besitzen möchte, zu rauben, d. h. es zur Flucht zu zwingen, um nachträglich erst den erregten Eltern des Mädchens einen Brautpreis zu bezahlen (Ba: 1,3; Duo: 14,3; Tame: 50,9). Auch müssen alle Männer gemeinschaftlich ein angegriffenes Dorf verteidigen (Meiame: 35,6). Es gibt keine privilegierte Gruppe von Männern, wie Oberhäupter oder besondere Handwerker, die ausdrücklich von dieser Pflicht entbunden wären, wenn die Siedlung von Feinden überfallen würde. Sie würden als Feiglinge angesehen werden und hätten ihr Prestige weitgehend verspielt (Meiame: 35,7).

Sehr viele Männer können jedoch in jedem Dorf als *gluo*, mutig, als Krieger angesehen werden. Für sie gilt die Maxime: „Krieg ist die Lieblingsbeschäftigung eines Mannes.“ (Meiame: 35,7.) Krieg wird weiterhin als „das Spiel“ bezeichnet, das eines jeden Mannes Lust sei (Meiame: 35,7).

Es gibt aber auch Männer, die sich durch ihre außergewöhnlichen Erfolge im Krieg vor allen anderen Kämpfenden ausgezeichnet haben. Diese Männer werden allgemein als *gluo fanja*, unüberwindliche Krieger, bezeichnet. Sie haben es verstanden, durch kriegerische Verhaltensweisen berühmt zu werden. Über solche Kriegshelden gibt es unzählige Legenden, die oft zur Unterhaltung und zur Erziehung der Jugend erzählt werden.

Auf verschiedene Arten kann ein junger Mann zu einem bedeutenden Kriegshelden werden; in der Regel stammt er aus einer Sippe, deren traditionelle Tätigkeit das Kämpfen ist (Meli: 36,1; Sewua: 44,6). Sehr viele Krieger sind jedoch als bestimmte, vor kurzem erst verstorbene Helden-Persönlichkeiten wiedergeboren worden und besitzen deshalb von Geburt an die außergewöhnlichen Kräfte des *zu*, Geistes, den sie verkör-

pern: schon bei der Geburt dieser Menschen zeigen sie ihre kämpferischen Verhaltensweisen ihrer Umwelt, indem sie z. B. der Mutter schmerzhafte Wehen verursachen (Duo: 13,1). Als Knaben üben sie sich im Streiten und im Ringen (Tuassama: 68,1), als junge Männer ziehen sie hinaus in ein Gefecht (Meiame: 35,7; Tuassama: 68,1). Festgestellt werden muß jedoch, daß es keine festgelegte Lehrweise für die jungen Krieger gibt. Auch werden ihnen keine ihrem Alter gemäße bestimmte Funktionen zuerteilt. Zum Krieger wird ein junger Mann auch, wenn er mit einem Geistwesen eine Verbindung eingeht. Es kann sich hierbei um einen helfenden *dü*, Geist, in Form eines Mittels handeln, das man erwirbt oder das einem übertragen wird⁶. Häufiger jedoch nimmt sich der Geist eines verstorbenen Krieger-Vorfahrens des jungen Mannes an: dieser *zu*, Geist, läßt sich von dem jugendlichen Krieger träumen und erklärt, sich in dem jungen Mann manifestieren zu wollen. Der Jüngling träumt seine Bestimmung und wird zum Krieger (Quikwabö: 39,2).

Die Krieger unterstehen dem mächtigsten Sippen-Oberhaupt des Dorfes. Dieser selbst ist meist ein kriegerisch veranlagter älterer Mann (Duo: 14,4), der den Kriegern ständig einschärft, daß ihre Aufgabe in der Verteidigung des Dorfes besteht (Gonti: 24,3). Wir können die Tätigkeit der Krieger als eine „gesellschaftliche Pflicht“ auffassen, weil die Krieger das gesamte Dorf verteidigen müssen, wenn es von Feinden angegriffen wird. Sie dürfen in diesen Momenten nicht an ihre eigene Habe denken, sondern müssen sich vor allen anderen Männern im Schutz des Dorfes auszeichnen: sie sollen zu verhindern suchen, daß die Feinde durch das Tor in das Dorf eindringen und es zu verwüsten beginnen (Gonti: 24,3). Sie müssen das Tor, falls dieses einmal aufgebrochen ist, mit ihren Leibern versperren (Tuassama: 68,1).

Ist das Land aber befriedet und herrscht keine Ursache, einen Überfall zu befürchten, so beschäftigt sich auch der Krieger mit seinen Pflanzungen (Deawo: 65,3) oder geht zur Jagd, wobei er sich vor allem mit dem Stellen von Fallen abgeben wird (Tame: 50,15) und auf gefährvollen Jagdzügen sich den Jägern anschließen mag (Gbäa: 17,8).

Da die Dörfler aber fast ständig zu gewärtigen haben, daß sie von einem Feind angegriffen werden (Duo: 14,4), haben die Krieger das Recht eingeräumt bekommen, ihre Pflanzungen nahe am Dorf anzulegen (Deawo: 65,3). Das bringt ihnen den Vorteil, verhältnismäßig viel Zeit in dem Dorf verbringen zu können, da sie ja in wenigen Minuten auf den Pflanzungen nach dem Rechten sehen und ihre Frauen über Nacht in das Dorf beordern können. Sie können somit ein außerordentlich gesell-

⁶ Vgl. den Informanten Duo aus Butuo bei HIMMELHEBER, 1964: 8 f.

schaftliches Leben führen, sich den Palmweingelagen, Spielen und Ratsversammlungen widmen. Der Gesellschaft hingegen bringt es den Vorteil, daß die Krieger bei einem unerwarteten Überfall durch Trommelsignale leicht gerufen werden können und in kurzer Zeit auch zur Verteidigung des Dorfes herangeilt sind (Deawo: 65,3).

Ein Oberhaupt kann aber seinen Kriegern auch in friedlichen Zeiten seine Kriegswünsche unterbreiten. Es kann seine Männer zusammenrufen und sie auffordern, für ihn zu kämpfen. Das Oberhaupt erteilt in einem solchen Augenblick seine Kriegswünsche, nicht aber seine Befehle (Deawo: 65,3), denn die Krieger sind keine „Hörigen“⁷; sie sind zu ihrem Oberhaupt aus freien Stücken gezogen und kämpfen für ihn, weil sie Freude am Kampf für einen bedeuteten Mann haben. Den Kriegshelden schließen sich ihre Freunde an, so daß ein großer Kriegshaufe entsteht, der ins Feld zieht. Ohne eine große Anzahl von Männern kann kein Krieg gewonnen werden (Kapula: 29,1).

Über die Verteilung von Kriegsbeute nach einem gelungenen Überfall vermag ich nicht zu berichten. Ein Beispiel zeigt, daß im Krieg getötete Personen von den Kriegern an Ort und Stelle gegessen oder auch erst später verzehrt werden, und daß ein im Krieg gefangenes Kind Sklave dessen wird, der es erbeutet hat. Der Sklave wird nicht dem Oberhaupt abgeliefert, das den Krieg gewünscht hat (Kadö: 28,2).

Das freie Verhalten der Krieger ihren Oberhäuptern gegenüber erweist sich auch in der Tatsache, daß Krieger fast nicht richtbar sind, weil dem Oberhaupt ihnen gegenüber Sanktionsmittel versagt sind. So ziehen die Krieger, die ein schweres Verbrechen verübt haben, strafflos weg, indem sie erklären: „Entweder laßt ihr uns gehen — oder aber wir kämpfen“, und die Gegenseite muß begeben ohne zu strafen⁸. Daß ein Oberhaupt sogar für die Missetat des bei ihm wohnenden und ihn beschützenden Kriegers einzustehen hat, schildert folgendes Beispiel: Ein mächtiger Krieger erswindelt sich in einem befreundeten Dorf eine Frau, indem er behauptet, eine Tochter im Tausch abgeben zu können. Nun besitzt dieser Krieger aber gar keine Tochter. Da der Krieger die Frau später nicht mehr zurückgeben will, muß auf seine Bitte hin das fremde Sippen-Oberhaupt mit einer seiner Töchter aushelfen. Das Oberhaupt gibt dem Krieger für ein relativ geringes Entgelt eine Frau zum Weitertausch (Kadö: 28,2).

⁷ Hierzu hat sich — nach WESTERMANN, 1921: 107 — der Stand der Krieger bei den Kpelle umgebildet.

⁸ Nach einer historischen Überlieferung, wie sie Bamoe aus der Dea-no-Sippe in Njor Diaple erzählt hat.

Weiterhin muß ein Oberhaupt die weniger kriegerischen Personen seiner Siedlung vor dem eigenen Krieger schützen. Hat eine fremde Ziege z. B. des Kriegers Pflanzung zerstört, so beschwert sich dieser bei dem mächtigen Oberhaupt des Dorfes, das den streitsüchtigen Mann mit einem Geschenk zu beschwichtigen hat (Deawo: 65,3). Da ein bekannter Krieger stets drohen kann wegzuziehen, wenn seine Ansprüche nicht völlig befriedigt werden, ist ein bedeutender Krieger praktisch nicht richtbar.

Da ein großer Krieger stets auch einen Troß abhängiger junger Leute an sich zu ziehen verstehen muß — er benötigt kriegstüchtige Sänger, Trommler und Glockenschläger (Meiame: 35,8; Deawo: 65,3) —, wird sich jedes Oberhaupt hüten, einen Krieger schlecht zu behandeln. Würde der Krieger wegziehen, verlöre es zuviel seines Anhangs.

Aber nicht nur innerhalb des eigenen Dorfes spannt ein Krieger seine Beziehungen aus; er versucht mit gleichgesinnten Männern Kontakt aufzunehmen. Befreundete Krieger aus einander benachbarten Dörfern, die das Maß ihrer Kräfte gegenseitig kennen, befehden sich in der Regel nicht, sondern ziehen miteinander aus, um weiter entfernte Dörfer zu überfallen⁹ (Sölala: 47,1). Bedeutende Krieger wünschen sich mit ihnen ebenbürtigen Männern zu verbinden, teils um Waffengefährten zu haben (Tuassama: 68,1), teils um miteinander verwandt zu werden, indem sie einander ihre Schwestern zur Frau anbieten. Manche Krieger suchen berühmte Feinde auf, um sich mit ihnen zu messen. Ob sie dann diesen Gegner zu besiegen trachten oder sich mit ihm verbinden, hängt weitgehend von der speziellen Situation ab, in der das Treffen sich ereignet (Tame: 50,13).

Es sei zum Abschluß noch auf die Tatsache verwiesen, daß manche Dan-Krieger ein *tuo*, Zaubermittel, besitzen, das ihnen verbietet, eine Flinte anzufassen (Deawo: 65,2). Diese Krieger bezeichnen sich als *di gluo*, Lanzen-Krieger, im Gegensatz zu den *bu gluo*, Gewehr-Krieger. Diese Lanzen-Krieger dürfen nur mit den Waffen Lanze und Messer kämpfen (Deawo: 65,2), halten sich aber für unverletzlich, wenn sie das *tuo*, Zaubermittel, besitzen und seine Gesetze achten. Diese Waffen sind für den Gegner viel weniger gefährlich als das Gewehr. Daß die Dan hierdurch ein Mittel gefunden haben, das, gleich einer Konvention auf magischer Basis, verhindert, daß die Kämpfe zu reinen Mordtaten werden, sondern daß das Spannungsreiche des Nahkampfes gewahrt bleibt, darf nicht unbeachtet bleiben. Die Kämpfe der Dan-Krieger untereinander sind m. E. weit mehr aufregende Spiele mit der Möglichkeit erschlagen zu werden, als wirkliche Vernichtungskriege.

⁹ Sie bilden einen Stamm, vgl. S. 253.

3. Die kulturellen Verhaltensweisen des Kriegers

a) Verteidigungs- und Kriegsgerät

Nach den Schilderungen der Dan sind ursprünglich die Dörfer (im heutigen Liberia) ohne Barrikaden auf den Hängen errichtet gewesen. Diese Dörfer sind klein; der Dorfrand ist dem Urwald entlang mit Dornenhecken¹⁰ und Baumstämmen verrammelt. Diese Befestigungsart heißt *lū sã*, ‚Holz Wall‘. Auch der Pfad, der zur Wasserstelle führt, kann am Dorfeingang versperrt werden. Wenn geschrieben steht, daß „auch von der geringsten, primitivsten Verteidigungsanlage keine Rede sein kann“¹¹, so ist wahrscheinlich nicht berücksichtigt, daß ein Urwald-Buschwerk einen Schutz liefert.

Später lernen die Dan von ihren nördlichen Nachbarn das Errichten von Lehmwällen¹²; sie beugen Lehmballen aufeinander (Quikwabö: 39,2; Tame: 50,14) und stützen diese mit Balken. Der entstehende Wall heißt *böü kpo sã*, ‚Lehm Stück Wall‘. Die Balken und Stöcke werden wahrscheinlich senkrecht¹³ in die Erde gesteckt. — Die so umzäunten Dörfer sind mehr oder minder rund. Zwischen der Barrikade und dem Wald werden Bananenhecken¹⁴ angepflanzt, die Pfeile und Flintenkugeln mit ihrem üppigen Blätterwuchs abhalten sollen (Gate: 27,4). Manche Dörfer verlassen sich auch nur auf diesen Pflanzengürtel als Verteidigung, wenn sie starke Krieger als Beschützer haben.

Zwischen Dörfern, die lange miteinander befeindet sind, gibt es keine Wege (Gbäa: 17,13). Auch wagt man nicht, in die Richtung auf ein feindliches Dorf zu seine Pflanzungen anzulegen.

Als wichtigste Waffe¹⁵ muß *di*, Lanze, gelten. Sie setzt sich zusammen aus einem etwa einen Meter langen Holzschaft von rundem Durchmesser, dessen Ende 30 cm lang verdickt ist (an der Basis kann mit Kerbschnitten ein Ornament eingeschnitten sein) und einer eisernen Blattspitze, die auf den Schaft mittels einer Tülle aufgesetzt ist. Die Spitze kann die Form

¹⁰ In dem unveröffentlichten Manuskript von Hans HIMMELHEBER, 1960, heißt es: „Man achtet, daß die Dornbüsche nicht ersticken, indem man die abgestorbenen Stellen von Zeit zu Zeit ausschneidet und die Hecken von wucherndem Unkraut befreit.“

¹¹ Nach NABER, 1910: 192.

¹² Nach HIMMELHEBER, 1958: 147.

¹³ Mitten im Urwald zeigte mir Jakassa, aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple, eine Stelle, an der sehr viele Wollbäume eng nebeneinander wuchsen. Dies seien die Reste eines alten Dorfwalles, meinte Jakassa. Die Stangen, die man in die Erde getrieben hätte, seien festgewachsen und hätten später ausgeschlagen.

¹⁴ Vgl. D'OLLONE, 1901: 192.

¹⁵ Die Waffen der Dan schildert auch DONNER, 1940: 62 f. — Als Terminologie verwende ich SCHMITZ, 1963b: 51.

eines Lorbeerblattes aufweisen; manchmal zeichnet sie sich aber auch durch eine eingezogene Basis aus.

Die Spitze ist meist nur aufgesetzt, kann jedoch noch mit einem Fellstreifen umwickelt und an die Schaftspitze angebunden sein.

Das Schaftende dieser mehr zum Stoßen als zum Werfen geeigneten Lanzen¹⁶ ist abgestumpft, weil das Gerät dem Krieger in Friedenszeiten als Spazierstock dient, mit dem auch in gefährlichen Situationen das Gelände untersucht werden kann (Gōgō: 21,3).

Neben den Lanzen ist *bu*, Flinte, die wichtigste Kriegswaffe. Es handelt sich um importierte Steinschloß-Gewehre, wie sie auch zur Jagd verwendet werden.

Nur als Zweitwaffe dienen die Schwerter, Messer, Bogen und Pfeile und sind weniger bedeutsam. Schwerter und Messer dienen zum Nahkampf, in dem man auch mit bloßen Händen wüten kann (Gate: 15,4). Die Klinge eines echten Dan-Schwertes¹⁷ ist zweischneidig und „so breit geschweift, daß . . . (sie) in der Mitte schmaler, dann wieder breiter wird und in einer scharfen Spitze endigt“¹⁸. Die Eisenklinge steckt in einem Holzgriff. Das Schwert kann in einer Scheide aufbewahrt werden. — Häufig wird von den Dan-Kriegern auch ein Mandingo-Schwert verwendet, das eine lange einfachgeschweifte Klinge, die in einen lederumwickelten Griff eingelassen ist, aufweist. Die Scheide zu einem solchen Schwert ist (ebenfalls von Mandingo hergestellt) aus rotgefärbtem Leder. — Zum Kampf können aber auch Messer verwendet werden, wie man sie zum Roden benützt.

Bei Bogen und Pfeilen handelt es sich um die gleichen Waffen, wie sie der Jäger auf der Pirsch verwendet: es werden sowohl vergiftete Pfeilspitzen als auch (unvergiftete) Pfeile mit einer Eisenspitze verschossen (Meiame: 35,4).

Schilde und zugeschnittene Panzer¹⁹ sind unbekannt. Jedoch behängen sich die Krieger mit Fellen, die ihre Körper schützen und ihnen ein wildes Aussehen verleihen sollen.

¹⁶ Solche Lanzen werden auch von den Jägern zum Abstechen von Wild verwendet. George Tabmen ist der Meinung, daß es bei den Dan auch lange Speere gegeben habe, die man werfen konnte. Ich habe diese Speere jedoch noch nie gesehen (vgl. aber SEWUA: 44,7).

¹⁷ Vgl. Museum für Völkerkunde in Basel III/7958.

¹⁸ Nach DONNER, 1940: 62.

¹⁹ Dies im Gegensatz zu den Völkern Nordwest-Liberias; diese, wie z. B. die Bandi, kämpften fast nackt — nach VOLZ, 1911: 108 —, bei ihnen sind jedoch einst radialgeflochtene Rundschilder bekannt gewesen — vgl. ZELLER, 1927: 23.

Speere und Flinten besitzen Namen, die ihre Qualität kennzeichnen. So heißt eine Flinte z. B. *gbin*, wie das Hörnchen, das nie grundlos schreit (Sewua: 44,1), oder eine Lanze *bie bä*, man wirft nur einmal (Sewua: 44,7).

Für einen Krieger sind gute Zaubermittel zum Kämpfen fast so wichtig wie gute Waffen (Sā: 40,3).

Es heißt, daß die Geister, die in den Mitteln ihre Manifestation erhalten haben, mit den Besitzern der Zauber kämpfen, ihnen z. B. als Wind zur Seite stehen (Sewua: 44,6) oder auf magische Weise den Gegner beeinflussen, ihm die Waffen oder Kräfte zerstören (Tame: 50,12). Solche Zaubermittel werden, um den Gegner einzuschüchtern, sichtbar am Leib oder im Haar in Antilopenhörnchen und Lederbeuteln getragen.

Das bis heute wichtigste Zaubermittel der Krieger ist *makka*, Feder²⁰. Es besteht aus einem *gluo* *gblü*, Krieger Helm, der mit Adlerfedern besetzt ist. Dies ist ein runder Korb²¹, der auf den Kopf gestülpt wird (Mamblin: 33,2). Zu diesem Korb-Hut gehört ein unscheinbarer Ring aus Eisen, Kupfer oder Gelbguß, auf den manchmal eine kleine Glasperle gesteckt sein kann, und ein Miniaturbogen aus Gelbguß²² (Gonti: 24,3). Alle Geräte gehören zusammen und bilden gemeinsam die Manifestation von dem Geist *makka*, Feder. Der Geist überkommt den Krieger, wenn er das Gerät berührt, d. h. wenn er an der Perle am Ring dreht (Gonti: 24,3).

Neben *makka* gibt es als Kriegszauber in Njor Diaple noch *binkwi*, ein Zaubermittel, das von seinen Kriegern den Verzicht auf Kolanüsse fordert (Wej: 59,4). Das ist nicht verwunderlich, denn Kolanüsse werden als Freundschafts- und Friedenszeichen überreicht. Zu dem *binkwi*-Zaubermittel gehört ein Korb, in dem die Zähne erschlagener Feinde gesammelt sind.

Jedem getöteten Gegner wird ein Zahn ausgeschlagen und in den Korb gelegt (Jakassa: 26,2; Quikwabö: 39,2). Auf den Korb achtet eine Maskengestalt, die *koma gle* genannt wird (TOMPIEME: 52,2).

Außer den Waffen und den Zaubermitteln helfen den Kriegern im Kampf noch Musiker und Maskengestalten. Das wichtigste Kriegsinstrument ist eine große Quertrompete, *gluo tu*, die ein Bongo-Antilopen-Horn, ein Elefantenzahn oder ein Holzrohr sein kann. Weiterhin ist

²⁰ Vgl. HIMMELHEBER, 1964: 27—31.

²¹ Ähnliche Federkronen zeichnen auch die mächtigen Maskengestalten aus — vgl. FISCHER, 1963b: Abb. 7.

²² Ring und Miniaturbogen aus dem Besitz von Jakassa aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple im Museum für Völkerkunde in Basel III/16 443, 16 444.

gbelle, Kriegstrommel, vor allem zum Zusammenrufen der Krieger wichtig. Im Kampf wird *dā*, Kriegsglocke, geläutet.

Manche Maskengestalt soll den Kriegern beistehen. So gibt²³ es (bei den Kran) eine Richtermaske namens *we*, auf deren Stirn die Krieger ihre Hand legen, bevor sie in den Kampf ausziehen. Durch diese Tat werden sie von der Maskengestalt gesegnet. Andere Maskengestalten²⁴, wie z. B. *gau gle* in Njor Diaple, begleiten die Krieger in den Kampf. Solche Maskengestalten sind selbst unverwundbar; niemand würde wagen sie anzugreifen. Sie sollen vor allem die unsichtbaren Feinde in die Flucht schlagen²⁵. — Eine andere Maskengestalt der Dan²⁶ ist *blu gā*; von dieser wird gesagt, daß ihr zu Ehren die gefangen genommenen Feinde bei einem großen Fest nach Kriegsende geschlachtet und verspeist würden. Um eine Kriegsmaske muß es sich gehandelt haben, wenn der Schnitzer Tro²⁷ sagt: „Die erste Maske kam zu einem Mann im Traum und sagte: ‚Mach mich, trag mich, das wird die Feinde schrecken!‘“

b) Die Kriegsweise

Liegt ein Anlaß vor, ein fremdes Dorf anzugreifen, so sendet das betreffende Oberhaupt seine *ta mā*, Boten²⁸, über Land zu den Oberhäuptern befreundeter Sippen. Es werden in den Dörfern die großen Kriegstrommeln geschlagen, um die mutigen Männer des Gebietes zusammenzurufen (Gbāa: 17,8). Alle Männer, die Lust haben, an dem Kriegszug teilzunehmen, werden aufgefordert, sich zu einem bestimmten Zeitpunkt im Dorf des aufbietenden Oberhauptes einzufinden. Das Oberhaupt, das die fremden Krieger zum Mitstreiten auffordert, will entweder selbst seinen Gegner befehlen (Sewua: 44,7), oder es ist eines der berühmtesten Oberhäupter des Landes, an das sich ein kleineres Oberhaupt um Hilfe gewendet hat²⁹ (Tuassama: 68,2); die Krieger, die aufgebeten werden sollen, müssen in die Macht des berühmten Oberhauptes vertrauen und an einen erfolgreichen Kriegsverlauf glauben können. Sein Name muß hierfür garantieren. Dieses berühmte Oberhaupt ist oft selbst ein mächtiger Krieger³⁰ (Quikwabö: 39,2); jedoch führt es die Mann-

²³ Nach HIMMELHEBER, 1960: 148.

²⁴ Zum Auftreten der *gau*, Maskengestalt, vgl. S. 454.

²⁵ Bei den Kran der Elfenbeinküste kann eine Maske auch mit einem Speer bewaffnet sein — nach HIMMELHEBER, 1963b: 233.

²⁶ Nach HARLEY, 1950: 25.

²⁷ Nach HIMMELHEBER, 1960: 159.

²⁸ Nach HIMMELHEBER, 1958: 131.

²⁹ Vgl. die gleiche Verhaltensweise bei den Kpelle — WESTERMANN, 1921: 106.

³⁰ Diese Tatsache, daß der aufbietende Häuptling oft selbst ein Krieger ist, der aber an dem Kriegszug nicht teilnimmt, kann zu Mißverständnissen führen.

schaft nicht ins Feld, denn das wahre Oberhaupt verläßt sein Dorf nicht (Njazi: 38,2). Es handelt sich hierbei meist um einen alten Mann, der in der Kriegsführung bewandert ist und weiß, wie man einen Krieg gewinnen kann. Er wird einen Kriegsplan aufstellen und Ratschläge erteilen (Duo: 14,4). Die Krieger kämpfen für ihn (Deawo: 65,3).

Sind die Männer in dem Dorf des kriegswünschenden Oberhauptes versammelt, so stiftet dieses ihnen ein Fest. Die Krieger haben in den Tagen vor dem Kampf das Recht, sich zum Verzehr zu nehmen, was sie wollen (Sewua: 44,8). Als Festopfer werden vor allem Ziegen geschlachtet (Quikwabö: 39,2), die die wildesten Haustiere sind. Das Fleisch wird ungekocht verteilt (Quikwabö: 39,2). Für die Krieger spielt auch Palmwein als stärkendes, aufputschendes Getränk eine große Rolle. Bei diesem Fest, das den Krieg einleitet, brüsten sich die Krieger vergangener und zukünftiger Taten. Um ihr Selbstbewußtsein zu steigern, treten Sänger auf³¹, die den Kriegern vorsingen, was für bedeutende Männer sie seien und was für mächtiges Kriegsgerät ihnen gehöre (Sewua, 335). Desgleichen tanzen jetzt die Kriegs-Maskengestalten, die die Männer wild und mutig werden lassen³².

Bei diesem Fest einigen sich die — einander teilweise unbekannten — Krieger auf ein Paßwort, das nur für den einen Kampf gilt (Meiame: 35,6; Sewua: 44,8). Diese Paßwörter *gluo to*, 'Krieg Wort', werden später oft zur Bezeichnung für den Krieg. So heißt z. B. ein Krieg, der bei einem Fest begonnen hat, *ja kö*, gekochter Reis Krieg. Die eine Partei ruft sich dieses Wort als Erkennungszeichen zu. Es können aber auch zwei Worte als Ruf und Gegenruf verwendet werden (Sewua: 44,8).

In den Tagen vor dem Auszug in den Kampf müssen sich alle Krieger jeglicher geschlechtlicher Beziehung zu ihren Frauen enthalten. Große Krieger hüten sich, solange sie zu kämpfen gedenken, vor dem Beischlaf, weil bei dieser Gelegenheit Frauen oft die Geheimnisse der Männer auskundschaften und an die Feinde verraten³³ (Meiame: 35,6; Sewua: 44,8). Desgleichen sollen Krieger Sodasalz meiden, weil es den Körper schlapp und schwach mache³⁴.

Während die Krieger aufbrechen, bemalen sich ihre Frauen die Füße mit Kalk weiß³⁵ und bekleiden sich mit *mo lä*, Mo-Blätterbüscheln.

³¹ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 145; ZEMP, 1964: 371 f.

³² Vgl. S. 454; Beispiele gibt HIMMELHEBER, 1960: 148. ³³ Vgl. S. 399 f.

³⁴ Aussage gilt vor allem für die Kran — nach U. HIMMELHEBER, 1957: 76; vgl. auch den *ue*, Salz-Fetisch, der Ringkämpfer — nach HIMMELHEBER, 1964: 31; FISCHER, 1963b: 178.

³⁵ Die Bedeutung dieser Handlung ist mir unklar. Interessant ist, daß in der Bundeshütte der *go*, Leopardendbund-Leute, die Hände aller verstorbener Bun-

Die Frauen müssen zu Hause bleiben, müssen tanzen und singen, bis ihre Männer von dem Kriegszug zurückgekehrt sind³⁶ (Meiame: 35,7).

Die Krieger verlassen in kleinen Gruppen das Dorf; sie ziehen in Kolonnen einer hinter dem anderen dem feindlichen Dorf zu. Ein bedeutender Krieger führt jeden Trupp; ein ebenso bedeutender Krieger bildet den Abschluß (Meiame: 35,8). In der Nähe des Dorfes, das angegriffen werden soll, versammeln sich die Krieger, um den frühen Morgen zu erwarten³⁷ (Meiame: 35,6). Wenn die ersten Frauen zur Wasserstelle gehen, um für ihre noch schlafenden Männer Waschwasser zu schöpfen, d. h. wenn das Tor am Dorfwall für den morgendlichen Durchgang geöffnet und kaum bewacht ist, überfallen die Krieger das Dorf (Quikwabö: 39,2). Sie schleichen sich an das Dorf und brechen plötzlich mit lautem Geschrei, Kriegslieder singend, in das Dorf ein (Meiame: 35,6). Das eigentliche Gefecht dauert meist nicht lange; entweder sind die Angegriffenen überrascht und den Feinden gelingt, in das Dorf einzudringen, dann wird kaum mehr gekämpft, sondern geplündert, zerstört, gemetzelt und gefangengenommen (Sewua: 44,9); wird das Tor bewacht, so versucht der Angreifer, seine Kraft an den Feinden zu messen und stürmt auf sie ein (Tuassama: 68,1).

Häufig finden im Verlauf eines Krieges auch Einzelkämpfe statt: große Krieger wagen sich vor, um Gegner herauszufordern, an denen sie ihre Stärke demonstrieren können (Meiame: 35,4)³⁸. Angreifende Krieger werden aber von den Verteidigern gruppenweise bekämpft; Duelle gibt es als Institution nicht (Quikwabö: 39,2).

Der Krieg — das muß zum Verständnis hier noch einmal wiederholt werden — hat zum Ziel³⁹, ein feindlich gesinntes Oberhaupt zu schädigen, dessen Meister aufbewahrt werden (mündliche Mitteilung von Hans Himmelheber), daß die Krieger ihren Opfern gerne die Finger und die Zehen abschneiden, weil diese Körperteile als Delikatesse gelten — nach U. HIMMELHEBER, 1957: 77 —, und daß man im Dorf Diaple allen Schimpansen die Hände abschlägt und der Da-no-Sippe als Tribut bringt.

³⁶ Eine interessante Parallele von der Goldküste schildert schon SAMUEL BRUN, 1624: 83: „und allweil die Männer im streit seind so machen ihre Weiber daheimen grüne Kränz und tanzen damit . . . so lang biss sie . . . die köpff, die etwan einer der fürnehmsten heimschickt (gesehen haben)“.

³⁷ Der Überfall findet stets am frühen Morgen vor Sonnenaufgang statt — vgl. bei den Kpelle nach WESTERMANN, 1921: 106.

³⁸ Um eine solche Provokation, Macht zu zeigen, handelt es sich, wenn ein Dorf von seinen Feinden vor dem Angriff gewarnt wird, oder wenn die Pflanzungen bei Tag geplündert werden — vgl. U. HIMMELHEBER, 1957: 66. Für die Grebo wird ähnliches berichtet — vgl. SCHWAB, 1947: 288 f.

³⁹ Natürlich will man sich auch bereichern — man überfällt z. B. Mandingo-Händler (Tuassama: 68,2). Jedoch habe ich gehört, daß dies eine neue Kriegs-

gen. Das geschieht, indem man es seiner Güter beraubt; wobei es (fast) gleichgültig ist, ob man wehrlose Frauen erschießt (Kadö: 28,2), das Dorf anzündet oder einen feindlichen Kriegshelden erschlägt. Dem Krieger selbst aber gereicht vor allem letzteres zu Ruhm. Deshalb verbindet sich hiermit folgender Brauch:

Ist einer der Feinde getötet, so versucht der Sieger — oder eine andere Person seiner Partei — der Leiche habhaft zu werden (Jakassa: 26,1). Der gesamte Leichnam soll in das Dorf des erfolgreichen Kriegers getragen, dort zerstückelt, gekocht und verspeist werden⁴⁰ (Jakassa: 26,2; Meiamé: 35,4). Wenn der Kampf aber zu heftig tobt und keine Möglichkeit besteht, den umkämpften Leichnam aufzuraffen und fortzuschleppen, so schneidet der Sieger dem Erschlagenen den Kopf ab und versucht zumindest mit dieser kostbaren Beute das Kampffeld zu verlassen (Jakassa: 26,1; Meiamé: 35,8). Der Kopf wird später sorgfältig gekocht. Die Fleischteile können verzehrt werden, jedoch ist darauf zu achten, daß der Schädel unversehrt bleibt.

Der Schädel des erlegten Feindes wird später über dem Hauseingang des Mannes aufgehängt, der den Gegner erschlagen hat. Sind mehrere Schädel erbeutet, so bilden sie eine Reihe, wobei Schädel bedeutender Männer separat an der Decke befestigt werden, so daß ihr Eigentümer jederzeit berichten kann, wessen Schädel hier montiert ist (Meiamé: 35,8).

Daß das Fleisch des Feindes verzehrt wird, geschieht als Racheakt und aus Lust menschliches, d. h. bedeutendes Fleisch zu essen (Jakassa: 26,2).

Ist ein Mann aus den eigenen Reihen getötet, so versuchen die Seinen die Leiche zu bergen, um sie nach dem Heimatdorf zu tragen und an einer unscheinbaren Stelle zu begraben⁴¹.

Da diese Schädeljagd die Wut der Gegner stets neu beschwört (Jakassa: 26,2), ist es schwer, einen Krieg zu beenden.

Erobern die Krieger ein Dorf, so können sie tun und lassen, was sie wollen (Tame: 50,14; Sewua: 44,9). Gelingt ihnen dies nicht, so setzen

methode gewesen sei. Üblich war, ein Dorf abzubrennen, wenn man es nicht einnehmen konnte.

⁴⁰ Vgl. die Ausführungen zum Kannibalismus, S. 274; bei den Kpelle werden „Leichenteile von berühmten Kriegerern verzehrt“ — nach WESTERMANN, 1921: 106. Von den benachbarten Konor berichtet Woelffel (nach SINGER, 1901: 315), daß die gefallenen Feinde gegessen, ihre Schädel als Siegestrophäen in den Hütten aufgehängt werden. „Besonders ausgewählte Stücke spart man in mit Palmöl gefüllten Kalebassen für die Festtage auf.“ — D'OLLONE, 1901: 209 schildert, daß man bestrebt sei, viele Feinde gefangen zu nehmen, um sie im rechten Zeitpunkt zu schlachten und aufzuessen.

⁴¹ Die eigenen Gefallenen werden verscharrt — vgl. SCHWAB, 1947: 253.

sie den Krieg so lange fort, bis sich eine Partei unterwirft und um einen Frieden bittet.

Die unterlegene Partei, die jedoch nicht besiegt ist, zeigt ihren Wunsch, Frieden zu schließen an, indem sie dem Sieger ein weißes Huhn⁴² überreicht, später ihm auch wertvolles Vieh, dem man Palmzweige zwischen die Hörner gebunden hat, zutreibt. Palmzweige gelten als Symbole der Unterwerfung. Später werden bei einem Versöhnungsfest einige Schwerter zum weiteren Kampf unbrauchbar gemacht; es werden ihnen rituell die Spitzen umgebogen (Sölala: 47,2).

Nach einem anderen Berichterstatter⁴³ soll noch folgender Brauch vorkommen: die unterlegene Gruppe muß den Siegern eine zerbrochene Glocke aus Gelbguß, wie sie die Roder und die Krieger gerne an einer Schärpe auf dem Rücken angehängt haben, bringen; die unterlegene Gruppe zeigt mit der Glocke, die nicht mehr läutet, an, daß auch sie ihrer Tätigkeit nicht mehr nachzukommen gedenke. „Weiterhin mußten sich die Männer erniedrigen, indem sie auf ihre Brust künstliche Zitzen aus Blatt-Trichtern anbringen mußten. Diese Tat zeigte an, daß die Männer . . . zu Frauen geworden waren und daß man sie deshalb nicht mehr bekämpfen mußte.“

Anschließend schwören bei einem gemeinsamen Mahl die nun versöhnten Feinde über einem *kafu*, Eid-Zaubermittel, das aus einem Stück Eisen und einem Stückchen *ue*, Salz oder Lepra⁴⁴, besteht, daß die ehemaligen Gegner von nun an nie mehr gegeneinander die Hand erheben, d. h. nicht mehr kämpfen werden. Sollte es doch geschehen, so wird das *kafu*-Eisen dem Angreifenden den Nacken einschlagen (Sölala: 47,2).

Dauert ein Kampf zu lange, weil es keiner Partei gelingen will, die andere zu besiegen und zur Unterwerfung zu zwingen, so kann es geschehen, daß sich die Maskengestalten des Gebietes gemeinsam um Frieden bemühen, oder daß der *go*, Leopardbund⁴⁵, eingreift und mit seinem Machtwort die kriegerischen Parteien für einige Zeit trennt.

⁴² Vgl. diese Sitte bei den Toura nach HOLAS, 1962: 35, Kpelle nach WESTERMANN, 1921: 106, Bété nach PAULME, 1960: 280.

⁴³ Nach einer geschichtlichen Darstellung durch den Schmied Tame aus der Da-no-Sippe in Njor Diaple.

⁴⁴ Vgl. S. 298.

⁴⁵ Vgl. HIMMELHEBER, 1960: 146—158; 1964: 49—60.

B) Die Rolle heute

1. Die sozio-kulturellen Verhaltensweisen der Krieger

Seit ihrer Unterwerfung durch die Americo-Liberianer ist den Dan alles Streiten, Kämpfen und Totschlagen bei Strafe untersagt. Selbst körperliche Züchtigung ist durch das Gesetz verboten⁴⁶.

Da die liberianische Regierung streng auf die Einhaltung dieser Gesetze bedacht ist und jegliche Form von Landfriedensbruch oder Aufwiegelei zu Totschlag streng bestraft (Nagasa: 37,10), wagen die Dan nicht, sich gegen diese Maßnahmen der Regierung aufzulehnen; sie sagen: „Die Regierung ist zu mächtig.“ (Sewua: 44,6.)

Es gibt jedoch auch heute noch einen recht großen⁴⁷ Kreis von Personen, die sich als „Krieger“ bezeichnen. Er besteht a) aus alten Männern, die an den Kämpfen vor der Befriedung des Landes teilgenommen haben — so die Krieger Deawo und Meame — b) aus Männern, die Sippen entstammen, deren Tradition das Kriegertum ist — so die Krieger Duo, Meli und Sewua — c) aus Männern, die von ihren Vätern das Kriegsgerät übertragen bekommen haben, mit der Auflage, es für das Wohl des Dorfes zu verwenden — so der Krieger Gonti — und d) schließlich aus Personen, die als „wiedergeborene Kriegshelden“ in die Gesellschaft zurückgekehrt sind — so der Knabe Duo.

All diese Personen besitzen *gluo*, Mut; mit dieser Eigenschaft hätten sie sich alle in die Rolle eines Kriegers eingefügt. Das wissen und spüren diese Männer. Sie, die sich als Krieger empfinden, sind unglücklich, daß sie durch die heutige Situation ihrer eigentlichen Tätigkeit, dem Leben, für das sie geboren sind, nicht nachgehen können (Duo: 14,4; Meli: 36,1; Sewua: 44,6). Sie glauben, daß die momentane Friedensepoche nicht allzulange anhalten werde. Sie sagen sich, daß es den Krieg immer gegeben habe, und daß es deshalb unwahrscheinlich sei, wenn es nun für immer friedlich bleiben sollte. Die Krieger bezweifeln, „daß der Krieg wirklich gestorben ist“ (Quikwabö: 39,2). Aus diesen Gedanken läßt sich folgern, daß die Krieger durch ihre Hoffnung auf eine kampfreiche Zukunft die momentane Öde in ihrem Leben zu ertragen suchen.

Die Krieger resignieren — sie sitzen tatenlos herum (Gögö: 22,2). Sie versuchen keine Änderung der herrschenden Zustände herbeizuführen

⁴⁶ Nach Art. 45 der Gesetze für das Hinterland von 1949.

⁴⁷ Da die Zahl kriegerischer Personen unter der Dan-Bevölkerung recht erheblich ist, trifft die Behauptung, daß sich alle Eingeborenen der modernen Friedlichkeit des Landes erfreuen würden, wohl doch nicht ganz zu — vgl. jedoch SCHWAB, 1949: 240.

(Gonti: 24,3). Aber im geheimen pflegen sie ihre Waffen (Gbäa: 17,11; Quikwabö: 39,2), achten auf ihre Zaubermittel, halten die betreffenden *täa*, Verzichte, ein (Wej: 49,4) und pflegen die Musikgeräte und Maskengestalten.

Auch die Gesellschaft wünscht, daß die traditionelle Rolle der Krieger bewahrt bleibe. So darf der Krieger Deawo noch heute in der Nähe des Dorfes seine Pflanzungen anlegen, damit er im Falle eines feindlichen Angriffes auf das Dorf als Verteidiger sogleich zur Stelle ist (Deawo: 65,3). Daß dieses Privileg heute, da alle Leute Kaffee und andere Handelspflanzen anbauen, von großem Nutzen ist, liegt auf der Hand. — Bei Festen dürfen die Kriegersippen ihre Macht durch Ausstellen ihrer Kriegswaffen dokumentieren (Gbäa: 17,11). — Alle Mitglieder eines ganzen Clanes der Da-no-Sippe verzichten auch heute noch auf das Kauen von Kolanüssen und begnügen sich mit einem minderwertigen Ersatz, damit ihre Kriegszauber weiterhin wirksam bleiben und verwendet werden können, wenn es wieder zum Krieg kommt (Wej: 49,4). — Alle Njor-Männer dürfen, wenn sie mit Männern anderer Stämme zusammen sind, mehr Palmwein trinken als jene, weil sie als die Verteidiger⁴⁸ des *go*-Bundes wilde Krieger bleiben sollen. — Personen der jungen Generation fordern von ihren Vätern, daß diese die alte kriegerische Lebensweise fortführen⁴⁹.

Jedoch genügt die Projektion aller Wünsche in die Zukunft bei völliger Resignation nicht, um die gestauten Kampfbedürfnisse zu verkraften. Von Zeit zu Zeit muß die Veranlagung des Kriegers unter Beweis gestellt, erprobt und abreagiert werden. Manche Kriegergruppen haben das Verfahren zu einer festen Institution erhoben. Sie feiern das *gba*, Fledermaus-Fest.

Diese Feier findet regelmäßig bei *su dou*, Neumond, statt — einem Zeitpunkt also, an dem für gewöhnlich kein Fest gefeiert wird, denn dunkle Nächte sind nicht einladend zu fröhlicher Unterhaltung. Nachts wird dem Kriegsgerät ein Opfer gebracht (Gögö: 22,2). Außerdem halten die Krieger „kraftvolle Übungen ab und ahmen die Kampfweise der alten Zeit nach“ (Deawo: 65,1). Das bedeutet, daß die Krieger in Waffinkleidern pantomimische Scheinkämpfe durchführen.

Eine solche Kriegergruppe, die gemeinsam ein Fest feiert, setzt sich nur aus Männern eines Dorfes zusammen. Die Krieger dieser Gruppe erkennen eine hierarchische Ordnung an. Stirbt ein bedeutendes Mitglied des Kreises, so rückt der nächst-würdige Mann an seine Stelle (Deawo:

⁴⁸ Nach HIMMELHEBER, 1964: 53.

⁴⁹ Äußerung des Häuptlings Ma aus Gaple — bei HIMMELHEBER, 1958: 134.

65,1). In der Regel sind bei diesem Treffen die alten Männer unter sich: nur selten wird ein junger Mann in den Kreis der würdigen Kämpen aufgenommen. Die Initiation wird in einem pantomimischen Tanz durchgeführt, nachdem der junge Mann dem Meister des Kreises durch eine mutige Tat seine Eignung zum Krieger unter Beweis gestellt hat (Deawo: 65,1).

Trotz dieser in Monatsabständen stattfindenden Feier stellen manche Krieger auch unter der Zeit fest, daß sie krank sind, daß sie sich unlustig fühlen oder daß sie etwas bedrückt⁵⁰. Diese Krankheit löse sich, rät dann der um Rat gefragte *debome*, Wahrsager, wenn der Krieger seinem Gerät opfere (Sā: 40,4); der Krieger holt nun seine Zaubermittel und seine Waffen hervor, stellt sie öffentlich in dem Dorf aus und feiert anschließend zusammen mit seinen Freunden — den sonstigen Kriegern des Dorfes — durch einen Opferschmaus für seine Waffen ein Fest (Sā: 40,4).

Ein recht ähnliches Ereignis ist *makka*, Feder-Zauber⁵¹. Dieser wichtige Zauber, ausgelöst durch einen Hilfsgeist, steht fast allen Kriegern bei. Heute, da es keine Kriege gibt, überfällt der Geist nachts gleich einem Alptraum seinen Besitzer, einen tatenlosen Krieger: „Oft wache ich nachts auf und schreie nach Krieg. Wenn ich dann nicht *makka* ausüben würde, so würde mich *makka* krank machen, um mich zu erinnern, daß ich *makka* auszuüben vergessen hätte.“ (Deawo: 65,4.)

Der wichtigste Bestandteil von *makka* ist heute der kleine *sā*, Bogen aus Gelbguß (Gonti: 24,5). Erscheint⁵² dem Krieger dieses Gerät nachts im Traum, so muß er früh am anderen Morgen aufstehen und den Miniaturbogen vor seine Hüttenschwelle legen; jeder kriegerisch veranlagte Mann, der das Gerät in der Sonne blitzen sieht, wird in dem Dorf bleiben und sich mit einer Waffe — einer Flinte, einem Speer oder einem Prügel — wappnen. So schließt er sich später dem voll gerüsteten *makka*-Krieger an, um mit diesem und den anderen Männern des Dorfes als Kriegshaufe durch das Dorf zu tanzen. Diese wilde Demonstration von Kriegertum löst sich an seinem Ende in einer wilden Prügelei aller gegen alle auf.

Hat ein Krieger Musikanten, so bietet er diese zum *makka*-Tanz auf. Noch eindrucksvoller wird diese Demonstration des Kriegswillens, wenn eine Maskengestalt an dem Fest teilnimmt. Das geschieht, wenn der Träger einer Kriegsmaske von seinem Maskenwesen aufgefordert wird, es zu

⁵⁰ Daß Gerät (Werkzeug) krank macht, wissen auch die Handwerker, vgl. z. B. bei den Webern, S. 385.

⁵¹ Vgl. S. 270.

⁵² Ein *makka*-Fest schildert nach eigener Anschauung HIMMELHEBER, 1958: 147.

verkörpern — oder wenn die Gesellschaft (bzw. ein Kriegsheld) verlangt, daß er seiner Pflicht nachkomme.

Ich gebe nun drei Beispiele von Kriegsmasken-Auftritten, die ich selbst erlebt habe.

Bei dem ersten Auftritt der großen *gau gle*-Maskengestalt⁵³ (1960 in Njor Diaple) nahmen die Männer der Da-no-Sippe teil.

Als *gau gle*, die Gau-Maskengestalt, tanzte, umschwärmten sie die Ältesten der Sippe, abschußbereite Gewehre in den Händen, verzückt Kriegslieder singend. Wichtig ist, daß die Maskengestalt nie ausruhen, nie stillhalten darf, damit sie den feindlichen Pfeilen nie zum Ziel werden kann. Manchmal ergriff *gau gle*-Maskengestalt einen Mörser und warf ihn hoch in die Luft oder sie ließ einen Krieger auf ihren Rücken steigen und trug ihn tanzend mit sich herum, um ihre übernatürlichen Kräfte zu zeigen. — Das Fest wurde mit einem üppigen Mahl der Krieger abgeschlossen, zu dem ein Schwein geschlachtet wurde.

Ähnlich der großen *gau*-Maskengestalt ist *gau pede*, Gau-Zwei-Maskengestalt, die auf meinen Wunsch hin 1963 in dem Dorf Butuo bei Njor Diaple aufgetreten ist.

Zunächst waren die Musiker⁵⁴ der Maskengestalt in einer Reihe aufgestellt, und die Maskengestalt tanzte ruhig vor ihnen auf und ab. Sie ließ sich die Ehrungen einzelner Frauen gefallen, die Reis über die Maskengestalt streuten. — Plötzlich springt die Maskengestalt auf, sie fegt mit dem wallenden Bastrock den staubigen Boden, jagt auf und wie wild durch das Dorf. Nun sucht *gau gle*, Maskengestalt, Hühnerställe, die sie zertrampeln, Wäsche, die sie im Schmutz zertreten kann; sie stürzt sich auf die Leute, die kreischend unter die Traufen der Hausdächer flüchten. Die Maskengestalt greift nach Holzmörsern oder nach Stößelstangen, die sie irgendeinem harmlosen Zuschauer an den Kopf zu werfen droht. Alles ist in dichten Staub gehüllt, trockene Wedel, mit denen die Hausdächer gedeckt sind, fliegen durch die Luft, weil die Maskengestalt auch diese demoliert. Alle Leute rennen in freudiger Erregung durcheinander: jeder will sich der Maskengestalt nähern, um ihr schleunigst wieder zu entweichen, wenn *gau* auf sie zurennt oder Geschosse auf sie schleudert. Die Maskengestalt macht alle Zuschauer „heiß“, d. h. macht sie verwegen und mutig.

⁵³ Diese Maskengestalt trägt eine Maske mit runden Stielaugen, eine große Federkrone, ein schwarz-blaues Samtkleid und einen dichten Bastfaser-Rock. Vgl. HIMMELHEBER, 1963c: Abb. 35; FISCHER, 1963b: Abb. 4 u. 7.

⁵⁴ Sie sind, ohne daß ich sie hierzu aufgefordert hätte, traditionell mit Lentendüchern bekleidet. — Die Maskengestalt gleicht weitgehend der *gau*-Maskengestalt der Da-no-Leute, s. Bild 12.

Außer diesem improvisierten Spiel wird noch ein festgelegter Ritus durchgeführt, bei dem die Maskengestalt versuchen muß, den Trupp ihrer Musikanten zu sprengen. Diese haben sich zu einer Traube zusammengeballt; die Maskengestalt nimmt einen Anlauf und versucht sich zwischen ihnen durchzuschlagen und sie zu spalten. Dies gelingt ihr beim ersten Bemühen nicht⁵⁵; sie tänzelt in einigen Drehungen um ihre eigene Achse zurück, wendet sich plötzlich um, und teilt diesmal die unvorbereiteten Musikanten in zwei Gruppen.

Dann bemerkt die Maskengestalt, daß der Krieger Gonti aus der verwandten Sippe der Da-no aus Njor Diaple zu Besuch gekommen ist und sich unter einer Dachtraufe niedergesetzt hat, um dem kriegerischen Treiben seiner Verwandten zuzuschauen. Die Maskengestalt geht auf Gonti zu und grüßt ihn, indem sie vor ihm tanzt und die Hände auf dem Rücken verschränkt.

Sind alle Bewohner von Butuo außer Atem, so verschwindet die Maskengestalt mit ihren Musikanten auf einem schmalen Pfad in den Wald.

Das dritte Auftreten einer Kriegsmaske (1963 in Njor Diaple) war ohne Zweifel das dramatischste Ereignis.

Ein junger Mann aus der kriegerischen Dea-no-Sippe war in einem Traum durch einen *gluo dü*, Krieger Geist, zu der Musik für eine Kriegsmaskengestalt inspiriert worden. Die Form der Maske war jedoch durch den Traum noch nicht festgelegt worden. Der *zo*, Maskenträger, wußte nur, daß es eine Maske vom Typ eines *ka gle*⁵⁶ werden sollte.

Nun trat der junge Mann eines Nachts mit seinen Freunden auf, die er schon zuvor die Musik zu seiner neuen Maskengestalt gelehrt hatte, und tanzte mit ihnen zunächst ohne Maskenkostüm als Maskengestalt durch das Dorf. Einige seiner Freunde, die junge Männer aus allen Dorfbezirken waren, sorgten, daß die Frauen und Kinder ihre Hütten nicht verließen⁵⁷; die anderen jungen Männer des Dorfes tanzten als ungeordneter Haufe um den jungen Maskenträger, der ihnen die Lieder vorsang. Als Musikinstrumente verwendeten sie *dā*, die Kriegsglocke aus Eisen mit einem Klöppel⁵⁸ und einige kleine *bā*, Schlitztrommeln. Die Maske stieß

⁵⁵ Als Erklärung wird mir mitgeteilt, daß der Maskenträger noch jung und ungeübt sei.

⁵⁶ *Ka gle*, „Hakenstock Maskengestalt“, trägt eine schimpansengesichtige Maske, die in drei Kuben aufgelöst ist. Ihren Namen hat sie, weil ein Hakenstock ihre Waffe darstellt — vgl. HIMMELHEBER, 1960: 153, Abb. 124. — Über die Herstellung dieser Maske vgl. S. 369.

⁵⁷ Frauen und Kinder dürfen nicht erfahren, wer eine Maske trägt.

⁵⁸ In diesem Fall wurde als Ersatzgerät ein Stück Eisen mit einem Nagel geschlagen.

stets mehrere Schritte nach vorn, um sich dann ruckartig zur Seite zu wenden und dorthin zu tanzen. So bewegte sich die Gruppe tanzender und singender Männer im Zickzack durch das dunkle Dorf.

Die Männer, soweit sie nicht Musikinstrumente spielten, hatten lange Stangen in den Händen und schlugen mit diesen gegen alles, was ihnen in den Weg kam, gegen Hausdächer, Pfosten, auf Kühe, die im Dorf schläfrig umherlagen und von dem Maskentreiben aufgeschreckt davonrannten. Auch gegen Menschen nahmen sie eine drohende Haltung ein — ohne jedoch ernsthaft tötlich zu werden.

Nach etwa einer halben Stunde intensiven Tanzens wurde es wieder leise im Dorf. Die Burschen hatten sich zurückgezogen und tranken gemeinsam Zuckerrohrschnaps.

2. Ersatzmäßige Verhaltensweisen der Krieger

Nicht alle Krieger können sich leisten zu resignieren und einem nicht mehr durchführbaren Beruf zu leben. Sehr viele müssen, aus Prestigegründen, sich einer Rolle zuwenden, die sie gleichsam als Ersatz für ihr Kriegertum durchzuführen vermögen. Daß solches bei vielen Personen völlig unreflektiert geschieht, läßt sich an dem Erstaunen mancher Informanten ablesen, als sich ihnen die Frage stellte: „Was tun Krieger heute, da es keine Kriege mehr gibt?“ (Bendä: 3,4; Meiamé: 35,7). — Andere Personen wissen jedoch direkt zu sagen, ohne daß ihnen die Frage gestellt worden sei: „Da es heute keine Kriege mehr gibt, kann ich nur erwarten, einst Häuptling zu werden, und so im ganzen Land berühmt zu sein“ (Gonti: 24,3).

Mancher Krieger gibt an, daß er sich, neben dem Pflanzbau, der „neuen Form des Kriegertums“ widmen würde, dem Rechtsstreit (Duo: 14,4). Um das eintönige Leben aufzulockern, suchen die Krieger Streit, sehen sich leicht angegriffen und versuchen aus dieser Situation Gewinn zu schlagen (Gonti: 24,3). Hierbei wenden die Krieger die modernen Waffen an: sie kennen ausreichend die liberianische Gesetzessammlung und wissen, wie man sie zu seinen eigenen Gunsten auslegen muß. Kommt man mit der Rechtsgrundlage nicht zum Erfolg, so versucht man seine Gegner oder seinen Richter einzuschüchtern. Man „kämpft heute vor Gericht“ (Bendä: 3,4; Meiamé: 35,7; Deawo, 65,1).

In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, daß die Krieger heute aus Langeweile gerne viel im Land herumreisen und so an den Gerichtshöfen großer Häuptlinge bei Verhandlungen hospitieren (Gonti, 24,3). Hierbei lernen sie, wie das liberianische Recht beschaffen ist.

Ein Beispiel möge erläutern, wie man, um die Langeweile zu überbrücken, einen Gegner provoziert und bei Gericht aus dem Streit als Sieger hervorgeht.

Ein streitsüchtiger Mann bemerkt, daß ein Fremder häßliche Zähne hat. Deshalb schaut er dem Fremden direkt ins Gesicht und sagt laut vor sich hin: „Hat er aber häßliche Zähne!“ — Der Fremde empört sich über diese Beleidigung⁵⁹ und beschimpft nun seinerseits den Beobachter, der sich prompt verletzt fühlt und um Hilfe an den Dorfhauptling wendet. Er gewinnt den Rechtsstreit, da der Fremde zugeben muß, daß mit der Äußerung, die er als Beleidigung aufgefaßt hatte, kein Name genannt war. Diese Feststellung hätte gerade so gut einer anderen Person gelten können (Tame, 1963b, 181 f.).

Weiterhin gilt das Spiel mit Kaurischalen oder mit europäischen Karten als eine Tätigkeit, die gerne von Kriegern ausgeübt wird; zum Spielen braucht man Wagemut (Duo: 14,7; Nagasa: 37,4). Außerdem endet manche Partie mit heftigem, handgreiflichem Streit, weil jemand bemerkt, wie erfolgreich der andere betrügt (Nagasa: 37,5).

Eine Anzahl von ehemaligen Kriegern wendet sich heute besonders bäuerlichen Beschäftigungen zu, weil diese Geld einbringen (Bendä: 3,4). Die meisten Krieger versuchen jedoch durch eine Tätigkeit *tin*, Ruhm, direkt zu erwerben, der ihnen früher durch die Krieger-Rolle zugekommen wäre, d. h. sie suchen solche Verhaltensweisen aus, die ihrer kriegerischen Veranlagung gemäß sind. Ich nenne diese aus einer Art von Akkulturationszwang übernommenen Rollen „Ersatz-Rollen“.

In den folgenden Abschnitten möchte ich Ähnlichkeiten wie Unterschiede zeigen zwischen traditionellen Verhaltensweisen der Krieger und traditionellen wie modernen Verhaltensweisen, die heute als Ersatz von Kriegern gewählt werden.

⁵⁹ Die Dan unterscheiden — nach George W. Tabmen — folgende Arten der Beleidigung: *si* ist eine Beleidigung, bei der man des Beleidigten Körper kritisiert. „Man klagt z. B. eines Fremden Penis an und sagt: ‚Der hat einen häßlichen Penis!‘ Es ist aber auch *si*, beleidigend, wenn man in einem Gespräch ‚Penis‘ dazwischenruft. . . Eine vornehmere Art der Beleidigung ist, wenn man sagt: ‚Du hast ja kalt‘ — man klagt des anderen Körper an.“ *dā* (Aussprache wie *dā*, Dan) gilt als indirekte Beleidigung, als Grobheit. „Man spricht *dā*, wenn man eine direkte Sprache führt. Diese ist ungepflegt und achtet nicht auf die Empfindlichkeit des Ohres. So sagt man: ‚Wasch das Innere des Topfes‘ anstelle von ‚Wasche die Heimat des Topfes‘.“ — *Woja* ist eine Entwürdigung, bei der man z. B. in einem Streit auf die schlechte soziale Stellung anspielt, über die man durch Klatsch Kenntnis genommen hat. — *Wemällö* ist eine Kränkung, indem man öffentlich über den Charakter einer Person eine negative Bemerkung fallen läßt.

a) Krieger und Häuptling

Männer, die gerne andere Personen unter ihren Willen zwingen, die sich in früheren Zeiten selbständig gemacht, ein Dorf gegründet und befehligt hätten, können heute nur mit der Rolle eines modernen Dorfhäuptlings⁶⁰ Bescheid nehmen (Gonti: 24,3).

Es bestehen folgende Ähnlichkeiten zwischen den traditionellen Verhaltensweisen eines Kriegers und den Verhaltensweisen eines — modernen — Häuptlings:

Beide sind in erster Linie Empfänger von Aufträgen. Der Krieger hat sie von einem kriegswilligen Oberhaupt (Deawo: 65,3) erhalten — dem Häuptling werden Aufträge (z. B. Steuern einzuziehen) von einer über ihm liegenden Institution zugestellt (Meiame: 35,7). Beide Rollen führen die Befehle selbständig aus und werden hierfür belohnt. Durch die Art, wie sie den Auftrag ausführen, können sie *tin*, Ruhm, erreichen. — Diese funktionelle Ähnlichkeit zwischen den beiden Rollen ist manchen Krieger-Häuptlingen bewußt (Gonti: 24,3; Meiame: 35,7).

Beide Rollen zeichnen sich durch ihre Streitbarkeit und ihren Wunsch zu verteidigen, wie auch anzugreifen aus. Der Häuptling muß gegen andere Regierungsbeamte oder gegen Soldaten seine Leute verteidigen (Nagasa: 37,10), so wie das früher der Krieger gegen Überfälle zu tun hatte (Gonti: 24,3). Ein Krieger-Häuptling wird in einem Streitfall weniger durch Diplomatie als mit Waffengewalt seinen Willen durchsetzen (Nagasa: 37,10).

Von beiden Rollen wird gesagt, daß ihre Träger gefährlich leben (Meiame: 35,7). Der Häuptling muß Mut besitzen, wenn er sein mit gesetzlichen Bestimmungen, die ihm meist unbekannt sind, gespicktes Amt ausüben will — der Krieger muß Mut besitzen, wenn er in den Kampf zieht, obwohl er weiß, daß eine Gewehrku­gel ihn tödlich treffen kann (Deawo: 65,2). In dem Kampf mit den Gesetzen kann man ebensoviel wagen wie im Kampf mit den Waffen.

b) Krieger und Jäger

Auch wenn einige Krieger bestreiten, daß ein Jäger als wichtigste Charaktereigenschaft *gluo*, Mut, benötigt (Deawo: 65,2), so müssen wir — funktional gesehen — doch den Nicht-Krieger-Informanten zustimmen, die eine enge Verwandtschaft zwischen der Rolle eines Jägers und der eines Kriegers postulieren (Ba: 1,6), denn beide Personengruppen setzen sich durch ihre Tätigkeit Gefahren aus.

⁶⁰ Vgl. S. 320 ff.

Wesentlich für die Ähnlichkeit beider Rollen mag die Tatsache sein, daß — intentional — die meisten Tiere keine echten Tiere, sondern Menschen sind. Somit kämpft ein Jäger nicht gegen ein „harmloses“ Tier, sondern gegen einen gefährlichen Menschen in einem tierischen Körper (Uomä: 55,7). Solch ein Kampf ist deshalb für den Jäger ein gefährliches Ereignis, dem er sich manchmal nicht gewachsen glaubt (Dekpene: 9,4).

Als entscheidender Unterschied zwischen beiden Verhaltensweisen wird festgestellt, daß sich der Jäger stets der Gefahr, in der er schwebt, bewußt ist und sich auf der Pirsch ängstigt. Deshalb wahrt er seinem „Feind“ gegenüber einen möglichst großen Abstand, verwendet weitreichendes Jagdgerät wie Gewehre oder Pfeil und Bogen (Deawo: 65,2). Vor allem sehen die Jäger die furchtbare Macht der Waffen ein, da ihnen täglich die tödliche Wirkung ihrer Waffen an dem sterbenden Opfer zu Bewußtsein kommt. Dies läßt den Jäger sich besinnen und alle Waffen fürchten (Gōgō: 22,2; Deawo: 65,2). — Anders der Krieger: er kennt die Furcht nicht. Er freut sich auf den Kampf und zieht heiter in das Gemetzel, denn der Sieg ist ihm dank seines Hilfsgeistes sicher. Er hält sich durch die Macht seiner Waffen und Zauber für unverwundbar (Deawo: 65,2). Er will seinen Gegner besiegen, nicht erledigen und mag selbst eine günstige Gelegenheit hierzu versäumen, um später in einem für alle Beteiligten wirkungsvolleren Augenblick zuzuschlagen (Deawo: 65,2). Kampf ist dem Krieger ein großes Spiel (Meiame: 35,7), bei dem man sogar auf die wichtigsten Waffen verzichten kann, um das Spiel aufregender zu gestalten.

Daß die Krieger sich dennoch in friedlichen Zeiten der Tätigkeit eines Jägers zuwenden (Ba: 1,6), liegt an der Tatsache, daß auch der jägerischen Verhaltensweise etwas Blutrünstiges anhaftet: ein Jäger kann sich wie ein Leopard oder Löwe gebärden — was in der Tatsache zum Ausdruck kommt, daß Jäger sich auf der Jagd in *ganja*, Löwen, wandeln können. Ein Jäger kann von sich behaupten, das zu essen, „was jener (der Leopard nämlich) frißt, dorthin zu gehen, wohin jener wandert“⁶¹. Ein Krieger mag eine solche Lebenshaltung akzeptabel finden. — Wichtig ist weiterhin, daß der Krieger bei solcher Tätigkeit als Großwildjäger die Frage aufwerfen kann: „Wer ist so mutig (wie ich), daß er auf das wilde Tier losgeht?“ (Deawo: 65,2).

Da mancher Krieger im Nahkampf mit einem wilden Tier die Möglichkeit erkennt, Mut zu beweisen (Ba: 1,6), scheut er nicht, diese Tätigkeit auch durchzuführen. Da die Fallenjagd einem Krieger die Möglichkeit bietet, ein lebendes, wildes Tier, das noch um sich beißen kann, aus

⁶¹ Nach HIMMELHEBER, 1958: 134.

der Falle zu nehmen und mit einer Waffe, die aus der Nähe tötet, zu erlegen, ist gerade diese Jagdweise den Krieger-Jägern genehm (Ba: 1,6; Tame: 50,15).

c) Krieger und Pflanzungsarbeiter

Sowohl den *lū bomä*, Baumfällern, als auch den *blüö bomä*, Rodern, kann, wenn sie sich durch Mut auszeichnen, die rühmende Bezeichnung *de jua gluo*, Pflanzungs-Krieger⁶², verliehen werden, denn diese Personen kämpfen gegen den Wald, sie fürchten sich nicht vor umstürzenden Bäumen noch vor stechendem Ungeziefer. Krieger roden große Reisfelder (Bendä: 3,4; Sā: 40,4).

Ähnlich dem Krieger im Kampf, bietet sich auch dem Roder die Möglichkeit, sich an besonders gefährlichen Stellen auszuzeichnen; er wird dann gegen dorniges Gestrüpp furchtlos kämpfen (Sā: 40,4).

Verletzt sich ein tapferer Buschroder, so wird er nicht klagen oder seine Arbeit im Stich lassen (Sā: 40,4).

Eine weitere Ähnlichkeit der beiden Rollen liegt in der Tatsache, daß sie die Möglichkeit besitzen, sich an dem Gegner zu rächen. Beide können je nach ihrer Laune „töten“ oder „vernichten“⁶³.

Weiterhin hat der Buschroder die Möglichkeit, es zu einem „Meister“ der Buschroder zu bringen, ähnlich wie ein Krieger zu einem *gluo fanja*, unübertroffenen Kriegshelden, sich entwickeln kann. Durch Wettstreit kann der Buschroder seine Macht und Kraft beweisen (Tua: 54,3).

Da schließlich in gesellschaftlicher Hinsicht das Buschroden als ehrenvolle Tätigkeit gilt, der z. B. ein Oberhaupt wie der ehemalige Dorfhäuptling Sowtie nachkommt, kann diese auch ein Krieger ausüben. Man kann tatsächlich sagen: „Es (Roden und Bäumefällen) ist die männliche Tätigkeit par excellence, seitdem es keine Kriege mehr gibt.“⁶⁴

d) Krieger und Ringkämpfer

Der *gō*, Ringkämpfer⁶⁵, kann wie der *gluo*, Krieger, von sich behaupten, das „Lieblingsspiel eines Mannes“ zu spielen (Kapula: 29,2; Meiam: 35,2). Zu beiden benötigt der Streitende Draufgängertum, Mut und ein gehöriges Maß von Schaustellertum (Gosso: 25,1). Auch ist zu beiden Verhaltensweisen die Verwendung von Zaubermitteln notwendig (Kapula: 29,2; Sā: 40,3; Tame: 50,5). Kämpferische Männer zeichnen sich deshalb

⁶² Vgl. S. 328.

⁶³ Vgl. S. 331 f.

⁶⁴ Nach HIMMELHEBER, 1958: 32.

⁶⁵ Über den Ringkampf der Dan findet man Mitteilungen bei DONNER, 1939: 201; HIMMELHEBER, 1958: 87 f. und FISCHER, 1963b: 175 f. Vgl. weiterhin die Mitteilungen von den Informanten Kapula: 29; Gosso: 25; Tame: 50,5–7.

in ihrer Jugend oft als Ringkämpfer aus, bevor sie später in den Kriegskampf ausziehen (Tuassama: 68,1).

Die Dan unterscheiden den Ringkampf von dem Kriegskampf durch die Tatsache, daß der Erfolg eines Ringers weitgehend von der Güte seines Zaubermittels abhängig gemacht wird; wer ein mächtiges *gbe pa*, Zaubermittel, besitzt, ist der erfolgreichste Ringer (Gosso: 25,1; Sā: 40,3). Andere Informanten dagegen betonen, daß zum Ringen eine Methode, ein Trick verlangt wird und in zweiter Linie erst Kraft, Tapferkeit oder Zaubermittel von Belang sind (Kapula: 29,2; Tame: 50,7).

Beim Ringkampf verletzt man seinen Gegner allerdings nicht, sondern wirft ihn nur zu Boden, um ihn dann dem Gespött der Zuschauer und dem Ärger seiner Verwandten auszuliefern (Tame: 50,6). Einen gewöhnlichen jungen Ringkämpfer sollte es jedoch wenig scheren, zu verlieren, weiß er doch, daß es ein Spiel ist, bei dem mal der eine, mal der andere gewinnt. Die beiden Gegner bleiben Freunde (Gosso: 25,1).

Viele Ringer empfinden schon vor dem eigentlichen Kampfbeginn, daß sie unterliegen werden und geben auf. Der Verlierende soll gelassen vom Feld trotten und sich unter die Zuschauer mischen (Kapula: 29,2). Doch wird dieses Idealverhalten anscheinend selten praktiziert (Tame: 50,6).

Da man im Ringkampf seine „gestauten Kampftriebe“ abreagieren⁶⁶ kann, weil man als der Überlegene über einen anderen Mann triumphiert, nehmen gelegentlich auch Krieger an den Ringkämpfen teil. Jedoch verändern sie das „Kampfethos“, da ein Ringer das Spiel ernst nimmt und sich beleidigt fühlt, wenn er der Verlierer ist. Er zieht sein Schwert und will sich rächen — eine Verhaltensweise, die der spielende Ringer nicht versteht (Kapula: 29,2).

In gewisser Weise ist das Auftreten der sogenannten Schlangentänzer⁶⁷ dem der Ringer verwandt, da auch sie mit Zaubermitteln, Tricks und Mut arbeiten. Es ist deshalb nicht übermäßig erstaunlich, wenn der ehemalige Meister dieses Bundes sich als Reinkarnation eines berühmten Kriegers empfand, und dieser sich wieder in einem kriegerischen Knaben verkörperte (Duo: 13,1).

Überblicken wir die Möglichkeiten, die sich einem Krieger als Ersatzrollen anbieten, so läßt sich vereinfachend folgendes feststellen:

Ein Krieger, der blutdürstig und kampflustig ist und Gefahren sucht, wird sich am ehesten als *Großwildjäger* betätigen. Ein Krieger, der streitbar ist, sich der modernen Zeit anpassen kann, gerne mit Men-

⁶⁶ Vgl. HIMMELHEBER, 1958, 87.

⁶⁷ Vgl. HIMMELHEBER, 1958: 230; s. auch Informant Weinje, 58,6.

schen umgeht, wohlhabend und aus einer großen Sippe ist, wird versuchen, H ä u p t l i n g zu werden. Ein Krieger, der ein einfacher, aber kräftiger Mann ist und aus einem weniger mächtigen Clan stammt, wird sich als R o d e r betätigen. Ein Krieger mit stattlicher Konstitution, der selbstbewußt ist, wird als Nebenbeschäftigung gerne R i n g k ä m p f e r oder Schlangentänzer werden.

Nun sind in den letzten Jahren zwei dieser Ersatzrollen unmöglich geworden. Das Großwild ist so stark dezimiert, daß die Jagd selbst für einen erfahrenen Jäger nicht mehr lohnend ist. Die liberianische Regierung hat den Ringkampf⁶⁸ verboten, weil sie in ihm eine unzivilisierte Sitte erblickt (Gosso: 25,2). Vor allem die weitgehend nackten Körper der Ringkämpfer haben das Mißfallen der Regierung hervorgerufen.

Somit scheiden diese beiden Ersatzrollen heute aus; weiterhin ist mancher nicht-kriegerische Pflanze in den letzten Jahren so wohlhabend geworden, daß es den kriegerischen Männern schwer wird, den reichen Bauern, der Geschenke verteilen kann, bei einer Häuptlingswahl zu schlagen (Duo: 14,9). Die ehemaligen Krieger werden m. E. eine unbefriedigte Personengruppe innerhalb des Dan-Volkes bleiben, deren Wunsch der Krieg bleibt.

⁶⁸ Ringkämpfe waren schon 1952 nur noch an der Elfenbeinküste zu erleben — vgl. HIMMELHEBER, 1958: 87.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Akkulturation der Dan, die durch eine koloniale Überlagerung — Befriedung und Verwaltung des Landes durch die liberianische Regierung von Monrovia — bewirkt wird, ist als historischer Ablauf noch nicht abgeschlossen. Deshalb ist eine Analyse der Gesamtstruktur noch nicht möglich. Es ist Aufgabe des vorliegenden ethnographischen Berichtes, Daten über traditionelle ökonomische Rollen und erste Formen ihrer Wandlung bei den westlichen Dan darzulegen.

Nicht alle Rollen der traditionellen Kultur der Dan sind gleichermaßen von der durch die liberianische Regierung erzwungenen Akkulturation getroffen. Einige Rollen sind vollständig aus dem Kulturbild *verschwunden* (Gelbgießer, Pfeil-und-Bogen-Jäger); bei anderen mußten die Rollen-Tätigkeiten stark *abgewandelt* (Schmied) oder *eingeschränkt* werden (Holzbildhauer, Töpferin). *Neue* Rollen (Händler, Häuptling, Färber, Weber, Schneider) sind — teilweise vorübergehend (Färber, Weber) — aufgekommen.

Trotz dieser Änderung des Rollen-Inventars der Dan-Kultur bzw. einer starken Modifikation einzelner Rollen läuft die Akkulturation der Dan insgesamt erstaunlich ruhig ab. Dies hängt m. E. mit der Vorstellung zusammen, die die Dan von ihren Rollen haben. Zwar kennen die Dan ökonomisch determinierte Rollen, jedoch legt die Gesellschaft einen Rollen-Träger nie auf eine bestimmte Berufsbeschäftigung endgültig fest, noch glauben die Dan, daß eine Person auf Grund ihrer sozialen Herkunft für eine bestimmte Rolle vorbestimmt sei. Die Dan sind vielmehr der Meinung, daß den Menschen zwar eine durch seine Zugehörigkeit zu seinem Patri-Clan ererbte psychische Veranlagung zur Ausübung bestimmter Rollenkomplexe befähige, diese Eignung ihn aber nicht auf eine bestimmte Rolle festlege. Als Veranlagungen unterscheiden die Dan Tapferkeit und manuelle Geschicklichkeit. Als „Rollenkomplexe“ unterscheiden die Dan Krieger, Jäger und Handwerker. Innerhalb dieser „Rollenkomplexe“ kann man leicht die spezielle Rolle wechseln, weil man ja die Veranlagung zu dem ganzen Rollenkomplex besitzt bzw. zu besitzen glaubt. So kann ein Gelbgießer Holzbildhauer oder Schmied werden. Außerdem kann ein Dan eine Ersatzrolle annehmen, die bei

ihm eine ähnliche Veranlagung voraussetzt, die aber (intentional gesehen) außerhalb seines eigenen Rollenkomplexes liegt: So kann sich heute ein Krieger zum Häuptling, Buschroder, Ringkämpfer oder Großwildjäger umorientieren.

Diese Einstellung den eigenen Rollen gegenüber wirkt sich auch positiv in dem Kulturwandel aus. Die meisten Dan-Personen sind in der Wahl ihrer Wirtschaftsrolle erstaunlich flexibel. Dies ermöglicht ihnen zumindest den ökonomischen Teil des Kulturwandels weitgehend ohne schwere Krisen zu überstehen.

Betrachten wir den Wandel der einzelnen traditionellen Rollen, so sehen wir, daß einige Rollen verschwunden sind. So gibt es heute keinen tätigen *Gelbgießer* mehr, weil die liberianische Regierung das Tragen von Gelbgußringen verboten und somit den Gießern die Produktion lahmgelegt hat. Weiterhin hat das Münzgeld die Gelbgüsse als Wertmesser verdrängt. Aber auch die *Jäger*, die mit Pfeil und Bogen oder mit Gewehren gejagt haben, gibt es heute so gut wie nicht mehr, weil sich die Zusammensetzung der Fauna völlig verändert hat; seitdem Gewehre und Schrotflinten in großer Zahl zu den Dan gelangt sind, ist das Großwild weitgehend ausgerottet worden. Die Nagetiere und Insektenfresser, die sich deshalb vermehren konnten, werden jedoch nicht geschossen, sondern in Fallen gefangen. — Auch die *Spinnenden*, die *Färber* und die *Weber*, die ihr Handwerk erst in jüngster Zeit von den Nachbarvölkern gelernt hatten, haben ihren Beruf wieder aufgegeben. Verantwortlich ist hierfür das Aufkommen einer neuen Einstellung zur Arbeit. Da die Dan heute nicht mehr durch ihre Arbeitsleistung bei ihren Mitmenschen Anerkennung finden — man meint noch immer (weitgehend), daß die Europäer doch alles Gerät besser herstellen würden, d. h. das Selbstgefühl der Dan ist noch (weitgehend) gebrochen —, wollen die Handwerker heute durch ihre Arbeit lieber Geld verdienen, durch das auch sie in den Besitz europäischer Prestigegüter (Kleider, Schuhe, Uhren, Zinkdach, Emailschränke und Zinkeimer) kommen. Es hat sich deshalb der Begriff „Profit“, Verdienst, durchgesetzt. Man sagt heute über die Weber, daß sich für diese Männer der Beruf nicht mehr lohne, weil die Preise für ihre Produkte zu hoch seien, d. h. nicht mehr konkurrenzfähig seien mit importierten Stoffen. Die Preise, die die Weber für ihre Gewebe verlangen, bestimmen sie aus den Faktoren Aufwand an Zeit, an Kraft und an Material zuzüglich eines Gewinnes.

Das Verhalten der *Krieger* nach der erzwungenen Befriedung des Landes durch die Liberianer hat sich folgendermaßen verändert: alte Krieger halten meist starr an ihrer Rolle fest; sie üben nur nebenbei einige ersatz-

mäßige Verhaltensweisen aus wie das streitsüchtige Klagen vor Gericht und das Spielen um Geld. Jüngere Personen mit kriegerischer Veranlagung suchen jedoch meist Ersatzrollen. Als solche bieten sich ihnen die Rollen des Häuptlings, des Buschroders, des (heute unmöglichen) Großwildjägers und des (heute verbotenen) Ringkämpfers an. Weiterhin projizieren sie ihre Wünsche nach einer kriegreichen Zeit in die Zukunft und warten auf diese kommenden Tage. Auch halten alle Krieger eines Dorfes gemeinsam Versammlungen ab, in denen sie Kriegspantomimen, Waffenopfer und Prügeleien durchführen.

Die meisten Handwerkerrollen können sich in einer teilweise gewandelten Form halten. Diese Modifikationen stellen fast immer Beschränkungen dar. So formt die *Töpferin* heute nur einige wenige Gefäßtypen, obwohl ihr ein viel größerer Formenschatz bekannt ist. Ein *Bildhauer* beschränkt sich vor allem quantitativ, da er selten Schnitzaufträge erhält. Ein *Schmied* stellt heute fast nur noch das grobe Gerät für die Pflanze her. Außerdem ist er zum Bastler von Flinten und zum Reparatur eingehandelter europäischer Güter geworden.

Zur wichtigsten ökonomischen Rolle der heutigen Dan-Gesellschaft haben sich jedoch die *Pflanzer* entwickeln können. Seit etwa zehn Jahren haben auch die westlichen Dan im Kaffee eine (vorläufig) wirtschaftlich rentable Handelsfrucht gefunden. Weil die Dan seit jeher in der Kolanuß eine Handelsfrucht gekannt und in Baumplantagen angebaut und gepflegt hatten, konnte diese neue Handelsfrucht ohne besondere Umstellungen in das Wirtschaftssystem eingegliedert werden.

Den tiefgreifendsten Wandel hat aber ohne Zweifel die sozio-ökonomische Rolle des (traditionellen) *Oberhauptes* erfahren. Die ökonomischen Aspekte dieser Rolle (Vermehrung des Wohlstandes durch Geschenktatsch und geschicktes Verwenden von Wertträgern) wurden an die Rolle des *modernen Händlers* abgetreten. Junge Männer verdienen sich ihr Anfangskapital als Arbeiter an der Küste und vermehren es dann durch Handel im Dorf oder auf größeren Märkten. Die sozialen Aspekte der Rolle des traditionellen Oberhauptes (Garantierung von Sicherheit, Nahrung, Kleidung und Obdach für seine Angehörigen) hat heute weitgehend die liberianische Regierung übernommen, indem sie verhindert, daß Kriege aufkommen. Weil sie Recht und Ordnung im Hinterland aufrecht erhält, kann jedermann selbständig eine Pflanzung anlegen oder seinem Gewerbe nachgehen und so zu den für ihn notwendigen Gütern gelangen. Oberhäupter sind deshalb weitgehend funktionslos geworden. Auch fehlt es ihnen an Sanktionsmitteln, um die Gruppe unter ihrer Führung zusammenzuhalten. Sippen und Clans zersplittern heute in einzelne Haus-

stände (Familien), die wirtschaftliche Einheiten bilden. Diesen steht heute der Mann vor, der für die Hüttensteuer aufkommen kann. Einer dieser Männer wird zum *modernen Häuptling* gewählt. Ein junger Mann, der Erfahrungen im Umgang mit Regierungsbeamten erworben hat, eventuell sogar lesen und schreiben kann, englisch spricht usw., ist für dieses Amt geeigneter als ein in seiner dörflichen Umgebung in Würden ergrautes Oberhaupt.

ANHANG

1. Die Geschichte des Hinterlandes von Liberia bis zur endgültigen Eroberung (1820—1924) unter besonderer Berücksichtigung des Dan-Gebietes

Nachdem 1816 die „American Colonisation Society“ gegründet war, die eine Rückführung ehemaliger Sklaven und ihrer Nachfahren nach Westafrika zum Ziele hatte, werden die ersten Freigelassenen zwischen 1820 und 1822 auf Providence Island und am Mesurado River angesiedelt¹. Am 29. Juli 1847 wird die Unabhängigkeitserklärung verlesen — Liberia erhält eine Verfassung, „um der Gerechtigkeit Geltung zu schaffen, Frieden zu verbürgen und um das allgemeine Wohlergehen zu fördern“².

Die Rücksiedler, Americo-Liberianer genannt, sind in den ersten Jahrzehnten ihrer Rückkehr nach Westafrika ganz an ihre Siedlungsplätze an der Küste gebunden. Sie hoffen, die Eingeborenen langsam zu assimilieren, denn die in Küstennähe angetroffenen Stämme sind weitgehend willens, das Neugebotene zu akzeptieren³. Zwar gibt es ständig kleinere Aufstände (1832 den Dey-Gola-Krieg, 1852 den Bassa-Aufstand, 1858 den Streit mit den Grebo und zwischen 1850—1910 immer wieder Auseinandersetzungen mit den Kru⁴), aber im großen und ganzen scheinen die Rücksiedler den Eingeborenen gegenüber verständnisvoll zu sein. Erst als in den achtziger Jahren englische Kaufleute die Kru und Grebo zu langwierigen Kämpfen gegen die Liberianer aufwiegeln, verschließen sich die liberianischen Beamten immer mehr einer freundschaftlichen Behandlung der Eingeborenen. Der Dünkel des „Zivilisierten“ („civilized man“) gegenüber dem „Eingeborenen“ („Native, bushman“) entwickelt sich⁵.

Nachdem (1885—1892) die Franzosen an der östlichen Grenze Liberias ein großes Gebiet (vom San Pedro River zum Cavally River) von See aus annektiert haben, wird am 10. August 1894 ein Vertrag unterschrie-

¹ Nach BUELL, 1928: 705.

² Cit. COLE, 1962: 20.

³ Nach einem persönlichen Brief von Prof. Christopher Fyfe (Edinburgh) vom 5. 2. 1964.

⁴ Nach BUELL, 1928: 737.

⁵ Nach Prof. Christopher Fyfe, Brief.

ben, der die Grenze zwischen Liberia und der Elfenbeinküste festlegt: sie folgt dem Cavally-River bis zum Einfluß des Fodedugu-Ba. Das Flußgebiet des Grand Cester (Nuon) bleibt bei Liberia⁶. Die Unklarheiten dieses Vertrages führen am 18. September 1907 zu einer neuen Vereinbarung. Hierin wird vor allem festgelegt, daß die Franzosen einige Grenzposten in liberianischem Gebiet besetzen, solange den Liberianern hierzu die Mittel fehlen, d. h. die Franzosen verlegen ihre Grenze an den Nuon-Strom und nehmen ein Gebiet ein, von dem Wallis schreibt: „Es macht sich dort die liberianische Regierung in keiner Weise bemerkbar... es herrschen dort die denkbar barbarischsten Zustände, wie grausame Sklaverei und unaufhörliche Sklavenjagd.“⁷ Wallis vergißt hierbei fast, daß die Dan ein wenig weiter im Gebiet der Elfenbeinküste noch 1907 von Lamole als „berüchtigte Anthropophagen“ geschildert werden, und erst nach 1907 Mandingo-Händler dort — mehr oder minder — ungehindert reisen können⁸.

Zwischen 1908 und 1911 erobern die Franzosen das Gebiet um Danané und Man⁹ — am 13. Januar 1911 wird die Grenze als endgültig dem 11° Meridan 50' verlaufend, entlang dem Fluß Nuon, festgelegt. Jedoch verlangen die Franzosen — wie auch die Engländer — daß Liberia sein Gebiet unter Kontrolle halten müsse, andernfalls würden sie das Land unter den Kolonialmächten aufteilen. So heißt es z. B. noch 1923 in einem französischen Jahresbericht: „Die Frage, ob wir unseren Einfluß über Liberia ausdehnen, bleibt ungelöst.“¹⁰

Im Jahre 1924 zwingen erneute Schwierigkeiten an der Grenze des Hinterlandes die Liberianer, ihren Wunsch aufzugeben, ihre Ländereien langsam zu assimilieren; sie müssen die bisher noch selbständigen Gebiete der Grenzvölker (Dan und Kran) gewaltsam erobern und befrieden¹¹. Abgesehen von den fragwürdigen Resultaten, die die Reisen von Seymour-Ashe (1852) und Anderson (1869 und 1874) bringen, haben die Liberianer um die Jahrhundertwende kaum Kunde von ihren Besitzungen im Hinterland¹². Die Eroberung des unwirtlichen und nur unter Strapazen zu bereisenden Gebietes streckt sich dann auch über mehrere Jahrzehnte hin. Obwohl die Mano und einige der anderen Mande-Stämme um 1920 von den Liberianern besiegt sind, leisten die Dan noch

⁶ Notizen hierüber vor allem in Globus 60, 1891; 63, 1893; 66, 1894.

⁷ Wallis cit. Globus 95, 1910: 228.

⁸ Ähnlicher Meinung ist auch d'OLLONE cit. Globus 78, 1900: 66.

⁹ Nach ANGOULVANT, 1916 cit. ZEMP, 1963: 11. ¹⁰ Cit. BUELL, 1928: 782

¹¹ Hinweis von Prof. Christopher Fyfe, nach BUELL, 1928: 782.

¹² Vgl. WESTERMANN, 1952: 209.

erbitterten Widerstand, den die liberianischen Truppen erst zwischen 1924 und 1926 brechen können¹³.

Ihren Sieg über die Dan verdanken die Liberianer folgenden Umständen:

Die Liberianer wissen die innertribalen Zwistigkeiten ihrer Gegner geschickt zu nutzen. Sie verbünden sich mit einzelnen Dorfgruppen, um diese in ihrem Kampf gegen ihre momentanen Feinde zu unterstützen. Durch diese Taktik dringen sie in das Land ein. So haben z. B. die Njor mit Hilfe liberianischer Soldaten die Jau, ihre momentanen Feinde, besiegt, um dann schließlich mit den besiegten Gruppen ebenfalls als Besiegte der Liberianer zu gelten.

Die Dan-Häuptlinge, die nahe an der Grenze zur Elfenbeinküste siedeln, wissen von Flüchtlingen, wie mächtig die Soldaten der Kolonialisten sind. Da man die Liberianer für die Neffen der französischen Soldaten hält und glaubt, daß zwischen ihnen eine Abmachung zu gemeinsamem Kampf gegen die Eingeborenen bestünde, ist bei vielen Dan-Oberhäuptern die Hoffnung, erfolgreich Widerstand leisten zu können, geschwunden; besonders wohlhabende Oberhäupter wie Kan in Kampe wollen den Verlust ihrer Besitztümer nicht riskieren und ergeben sich kampfflos bzw. schließen sich der stärkeren Partei, den Liberianern, an.

Die liberianischen Soldaten, von amerikanischen Ausbildern trainiert, kämpfen mit anderen Mitteln als die Dan-Krieger. Während diese ihre Feinde durch einen schreckenenerregenden Aufputz, durch magische Mittel und theatralische Verwendung von Nahkampfwaffen zu beeindrucken suchen, kämpfen jene mit gegen jeglichen Gegner wirksamen Waffen, mit Gewehren und Pistolen.

II. Die Befriedung des Landes und die darauffolgende Administration durch die Liberianer (1925—1963)

Nach ihrem Sieg über die Eingeborenen (1925) herrschen zunächst die Befehlshaber der liberianischen Truppen („Frontier Force“) im Hinterland¹⁴. Die Miliz verlangt, um dem liberianischen Staat den Frieden in seinem Hinterland zu garantieren, daß die Eingeborenen sämtliche Waf-

¹³ Vgl. DONNER, 1939: 43; BUELL, 1947: 12.

¹⁴ Da die liberianischen Soldaten von ihrer Regierung keinen Sold erhalten bzw. dieser nicht zu ihnen gelangt, wird sich diese Tatsache auf ihre Beutegier verheerend ausgewirkt haben — vgl. BUELL 1928: 720; FRAENKEL, 1964: 25. — Im Jahr 1944 gibt Präsident Tubman einen Erlaß heraus, in dem er sich „für die sofortige Einstellung aller Freiheitsberaubung, aller Demütigungsakte, Ausbeutung und Verletzungen, wie sie von der liberianischen Grenztruppe gegenüber

fen abliefern. Nur die Häuptlinge und andere verantwortliche Persönlichkeiten („responsible natives“) dürfen ihre Flinten behalten; diese Jagdwaffen müssen registriert sein¹⁵. Den Befehlen der Liberianer gehorchen die Eingeborenen weitgehend, da sonst die Soldaten noch eine Art von Rechtfertigung für ihre Plünderungsaktionen gefunden hätten. In dieser Zeit werden die Dorfwälle geschleift, die zerstörten Verteidigungsanlagen werden nicht mehr aufgebaut. Ihre Waffen aber liefern die Dan nur teilweise ab. Vor allem die besiegten Gruppen, die von den Liberianern streng kontrolliert werden, müssen auf Speere und Flinten verzichten; da sich jedoch solches Gerät leicht verbergen läßt, bleiben viele Waffen in den Händen der Eingeborenen.

Obwohl schon im Jahre 1921 unter dem Präsidenten King eine Administrations-Anweisung für das Hinterland¹⁶ ausgearbeitet worden ist, können diese Bestimmungen erst in den folgenden Jahren auf die Grenzgebiete ausgedehnt werden.

Das Hinterland von Liberia ist in fünf Distrikte eingeteilt; diesen steht je ein Distrikt-Kommissar („district-commissioner“) vor. Diese Americo-Liberianer regieren mit Hilfe der Häuptlinge, auf die sie durch ihre Soldaten Druck ausüben. Im Dan-Land werden die großen Dörfer wie Kample, Tapita und Ban, die Dörfer, die an wichtigen Punkten strategischer Art — Grenzen oder Wanderrouen — gelegen sind, wie Saniquellie, Ganta und Butulu, zu Kontrollstationen ernannt. Berühmte Häuptlinge, die sich während des Krieges frühzeitig zu Freunden Liberias erklärt hatten, werden zu Großhäuptlingen („paramount chiefs“) befördert und erhalten die Aufsicht über größere Ländereien. Das Dan-Land ist in drei solche Gebietskomplexe aufgeteilt: im Westen das Land Tuasamas, im Norden das vom Kan (sein Nachfolger ist Mongru) und im Süden das Land von Tape (sein Nachfolger ist Waipape).

Von diesen Gebieten wird jedes einzelne wieder in kleinere Einheiten, Stammestümer („clan“), unterteilt. Es werden hierbei vor allem die Dörfer zu einer Gruppe zusammengeschlossen, die in der jüngsten Vergangenheit, dem Krieg gegen die Liberianer, zusammengehalten haben¹⁷. Diese von den Liberianern geschaffenen „clans“ sind keine Verwandten-Gruppierungen, sondern administrative Gebietseinheiten. Jedem Stamm wird ein Stammeshäuptling („clan chief“) vorgestellt, der in einem zen-

den Bewohnern des Hinterlandes geübt werden“, einsetzt — vgl. KNIGHT, 1946, 39 f.

¹⁵ Nach BUELL, 1928: 745.

¹⁶ Nach BUELL, 1928: 743 f.

¹⁷ Die liberianischen „clans“ entsprechen den „cantons“ der Elfenbeinküste, vgl. z. B. ZEMP, 1963.

tralgelegenen oder strategisch wichtigen Dorf, das ihm die Soldaten vorschreiben, sein Gebiet zu regieren hat.

Durch diese hierarchische Staffellung der Häuptlinge soll die Verteilung der Regierungsbefehle an die einzelnen Dorfhäuptlinge ermöglicht werden; weiterhin können diese Personen — Groß- und Stammeshäuptlinge — von den Vertretern Liberias, den Distrikt-Kommissaren, zur Verantwortung gezogen werden.

Da „in der Folgezeit ständig Beschwerden gegen einige dieser Distrikt-Kommissare geführt werden“¹⁸, wird in den dreißiger Jahren eine Neuordnung der administrativen Bestimmungen für das Hinterland Liberias notwendig. Die schwersten Vorwürfe gegen die liberianischen Beamten sind: persönliche Bereicherung und Ausnützung der Eingeborenen, die der Gesetze unkundig sind. Aber auch die liberianische Republik nütze die unterworfenen Personen des Hinterlandes zu stark aus. Arbeiter, die sie für öffentliche Projekte wie den Wegebau, Erstellung von Brücken und öffentlichen Gebäuden benötigt, werden im Hinterland zwangsrekrutiert. Vor dem ersten Weltkrieg gab es keine einzige Straße ins Hinterland¹⁹. Dann sollten Wege ohne Hilfe von Maschinen gebaut werden, die die Küste (Monrovia) mit dem Handelsplatz Saniquellie verbinden. Diese Arbeit mußte vom Innenministerium unter Mitarbeit der Distrikt-Kommissare organisiert werden. Die Häuptlinge mußten Männer als Arbeiter zur Verfügung stellen. Die Regierung zahlte weder Lohn noch stellte sie die Lebensmittel. Selbst die Werkzeuge mußten sich die Eingeborenen selbst beschaffen, obwohl eine englische Firma zweihundert Spaten, Piketen und Brecheisen dem Staat geschenkt hatte. Nach den gesetzlichen Vorschriften konnte jeder männliche Eingeborene neun Monate im Jahr zu solchen Arbeiten ausgenutzt werden²⁰. Regierungsarbeit („Government work“) gilt als eine Art Steuer. Da bis in die dreißiger Jahre die meisten liberianischen Privatunternehmer, die im Hinterland zu Wohlstand zu gelangen suchen, gleichzeitig Beamte ihrer Regierung sind, können die Eingeborenen nicht unterscheiden, ob sie für die Regierung oder für einen Privatmann arbeiten²¹. Deshalb stellt 1926 die „Internationale Cristy Kommission“²² fest, daß in Liberia ein Sklavenhandel nicht mehr bestehe, wohl aber Sklaverei noch vorkomme, daß Zwangsarbeit für Regierungszwecke angewendet werde. Weiterhin heißt es: „Beamte und Offiziere der Grenztruppe haben für ihre privaten Zwecke das System mißbraucht.“ Im Sommer 1931 veröffentlicht eine Völkerbund-Kommission

¹⁸ Nach YANCY, 1954: 145. ¹⁹ Nach BUELL, 1928: 771; STRONG, 1930: 114

²⁰ Nach BUELL, 1928: 771 f. ²¹ Nach HUSEMANN, 1949: 79 ff.

²² Cit. HUSEMANN, 1949: 85.

(„Brunot Commission“)²³ einen 23 Seiten langen Bericht („Affaires concerning Liberia“), in dem sie als ersten Punkt eine ins einzelne gehende Neueinteilung des Hinterlandes von Liberia vorschlägt. Als zweiter Punkt wird der hygienischen Zustand in Liberia angeprangert; als dritter Punkt erfolgt eine Stellungnahme zur wirtschaftlichen Entwicklung des Landes. Es heißt: „Die wirtschaftliche Entwicklung Liberias hängt vom Wohlstand der kleinen Eingeborenen-Bauern ab.“ Zum Abschluß gibt die Kommission einen detaillierten Finanzplan zur Sanierung des Hinterlandes von Liberia.

Im folgenden Jahr (1932) wird das Hinterland von dem einsichtigen Präsidenten Barclay umorganisiert. Die unter seiner Leitung vom Innenministerium herausgegebenen Gesetze („Laws and administrative Regulations governing the Hinterland“), die sich den Vorstellungen der Brunot-Kommission anschließen, sind als Gesetzessammlung in ihrer Überarbeitung durch Präsident Tubman (1949) auch heute (1963) noch in derselben Form gültig²⁴.

Obwohl die liberianische Verfassung nicht zuläßt, daß die Republik mit zweierlei Recht verwaltet wird, ist für das Hinterland und seine Bewohner („uncivilized natives“) ein anderer Gesetzkodex gültig als für den Küstenstreifen, der in erster Linie von Americo-Liberianern und Völkern bewohnt wird, die schon seit Jahrhunderten Umgang mit Europäern gepflegt haben, Kru, Bassa und Vey. Einem gebildeten Liberianer ist bewußt, daß „von einem verfassungsrechtlichen Gesichtspunkt aus dieses duale Verwaltungssystem illegal ist. Jedoch muß in diesem Fall die Erfahrung leitendes Prinzip sein“²⁵.

Durch den Präsidenten Barclay wird das Hinterland (1932) neu aufgeteilt. Es werden drei Provinzen („western province, central province und eastern province“) gebildet, deren Grenzen „bestimmten, gut definierbaren physio-geographischen Bedingungen folgen, die fast immer mit ethnischen Begrenzungslinien zusammenfallen“²⁶. Jede dieser Provinzen ist in ein bis zwei Distrikte unterteilt.

Den Provinzen wie den Distrikten steht ein liberianischer Beamter vor, der „durch den Präsidenten, durch und mit dem Ratsschluß und Zustimmung des Senats bestimmt wird“²⁷. Er bleibt solange, wie es dem Präsidenten gefällt, in seinem Amt. Er untersteht jedoch dem Innenministerium und ist diesem jedes Jahr einen Rechenschaftsbericht schuldig.

²³ Cit. HUSEMANN, 1949: 89 ff.

²⁴ Vgl. YANCY, 1954: 111, 148.

²⁵ Vgl. YANCY, 1954: 114.

²⁶ Aus der Rede von Präsident BARCLEY, 1932; cit. YANCY, 1954: 144 ff.

²⁷ Formulierung nach COLEMAN, 1949 („Laws and Regulations...“): Art. 5.

Im Gebiet der Dan werden im Saniquellie-Distrikt (Norden) Mr. George Dunbar, im Tapita-Distrikt (Süden) Mr. Charles Dennis eingesetzt. Als Provinz-Kommissar amtiert zunächst Mr. Grey in Gbanga. In dem Saniquellie-Distrikt, dem das Dorf Njor Diaple zugeteilt ist, folgen als Kommissare Mr. Jones, Mr. Togba, Mr. Allen B. Williams²⁸.

Unter Präsident Barcleys Initiative wird ein Register von allen Völkern („tribes“) und Stämmen („clans“) angelegt, damit „die natürlichen Häuptlingstümer ermittelt werden können. Als die Aufteilung der einzelnen Stammesgruppen geregelt war, konnten Zusammenkünfte der Häuptlinge organisiert werden, die ihren Großhäuptling zu wählen hatten bzw. die die hierfür gesetzlich bestimmte Person in ihr Amt einzusetzen hatten. Die liberianischen Verwaltungsbeamten sollten sich hierbei möglichst jeder Einmischung enthalten“²⁹. Auf gleiche Weise müssen die Dorfhäuptlinge einen Stammeshäuptling wählen. Da das Prinzip einer solchen Wahl den Eingeborenen fremd ist, ändert sich praktisch an der bisherigen Ordnung des Landes kaum etwas. All die bisherigen Großhäuptlinge bleiben an der Macht. Wohl aber werden kleinere Mißstände beseitigt. So können einige Stammeshäuptlinge mit Hilfe der Distrikt-Kommissare erreichen, daß ihre Dörfer den Großhäuptlingen unterstellt werden, von denen sie sich eine bessere Behandlung versprechen. Ein Beispiel hierfür sind die südlichen Dörfer der Jau, die Großhäuptling Towe angeschlossen werden³⁰ und die Njor-Dörfer, die aus dem Machtbereich von Großhäuptling Mongru in den von Großhäuptling Tuassama wechseln.

III. Die Veränderung der Fauna des Hinterlandes von Liberia (Dan-Gebiet)

Obwohl nach den Traditionen der Dan die ersten Einwanderer dieses Volkes vor rund fünf Generationen in den Waldgebieten des heutigen Nordost-Liberia noch eine bedeutende Zahl von Großwildherden angetroffen haben, scheinen solche³¹ in den vergangenen Jahrzehnten ausgerottet worden zu sein. In den vierziger Jahren gibt es allerdings noch einige Büffel, Antilopen und Leoparden. Auch bevölkern noch Affenhorden die Bäume. Mit den schweren Vorderladern haben die Jäger dieser Zeit vor allem auf Raubtiere Jagd gemacht, da diese die Dörfer überfielen und das

²⁸ Angaben nach DONNER, 1939; HIMMELHEBER, 1958, und nach eigenen Notizen von 1960 und 1963.

²⁹ Nach YANCY, 1954: 148.

³⁰ Nach HIMMELHEBER, 1958: 14.

³¹ Über die Säugetiere Liberias vgl. KUHN, H.-J. (1965): A provisional checklist of mammals in Liberia, *Senckenbergiana Biologica* 46, 5: 321—340.

Hausvieh schlugen. Gleichzeitig wurden vor allem die Tiere geschossen, die viel Fleisch liefern konnten oder wegen ihrer Zähne³² beliebt waren: Büffel, Elefanten und Bongo-Antilopen.

Erst in den fünfziger Jahren erreicht das Angebot von Schrotflinten die Dan. Mit dieser Waffe gelingt es den Jägern, innerhalb kurzer Zeit sämtliche Affen zu erlegen. Während aus den Jahren 1949—56 noch geschildert³³ wird, wie reich die Wälder an Affen sind, habe ich selbst sowohl 1960 wie 1963 keinen einzigen lebenden Affen gesehen. Auch wurde mir nur ein einziges Mal frisches Affenfleisch (1960) zum Kauf angeboten.

Für diese gewaltige Veränderung der Fauna kann man wahrscheinlich vier Ursachen annehmen:

1) Durch die geballte Einführung von Gewehren tritt eine Selektion ein, die vor allem Raubtiere wie große Huftiere ausscheidet. Da die natürlichen Feinde der Nagetiere und Insektenfresser somit ausfallen, können sich diese vermehren und zur Plage der Pflanze werden. Man jagt sie mit Fallen, weil man sie im Unterholz des Sekundärwaldes kaum schießen kann. — Es läßt sich deshalb sagen, daß der Fallenjagd in Zukunft große Bedeutung zukommen wird.

2) Da die Dörfer festgelegt sind, die Bevölkerung jedoch ständig wächst, breiten sich die Siedlungen immer mehr aus. Durch den Anbau von Kaffee entsteht wenig Sekundärwald, sondern bleibt sehr viel lichtetes Pflanzungsland, das — vor allem den großen — Tierarten keinen geeigneten Lebensbereich bietet. Ihr eigentlicher Aufenthaltsort, der Hochwald und die Uferzonen an Flüssen, schrumpft immer stärker zusammen. Eine moderne Karte läßt annehmen, daß in dem zentralen Gebiet der westlichen Dan überhaupt kein Hochwald mehr anzutreffen ist. Auf meinen Wanderungen bin ich nur sehr selten auf alte Waldstreifen gestoßen.

3) Durch die Befriedung wurde der Handel mit Fleisch in großem Umfang auch über große Gebiete hinweg möglich. So haben auch die liberianischen Regierungsbeamten ganze Jägertrupps für sich jagen lassen³⁴. Die Beute wurde ihnen abgeliefert, die Jäger erhielten Geschenke. Das Fleisch wurde dann für die Beamten von Trägern an die Küste transportiert und an die dortige Bevölkerung verkauft³⁵.

4) Die Zahl der Jäger hatte zugenommen, weil nun auch Männer, die vor der Befriedung Krieger geworden wären, sich dem Waidwerk zuge-

³² Ein Distrikt-Kommissar kann in den Jahren 1927/28 behaupten, mehr als 200 Elefanten durch seine Jäger geschossen zu haben — vgl. SCHWAB, 1947: 73.

³³ Nach HIMMELHEBER, 1958: 43.

³⁴ Vgl. SCHWAB, 1947: 73.

³⁵ Durch die Einführung von Gewehren ist schon um die Jahrhundertwende Wild an der Küste selten geworden — vgl. BÜTTIKOFER, II, 1890: 265.

wendet haben. Es wurde somit nicht nur qualitativ besser (erfolgreicher), sondern auch quantitativ mehr gejagt als früher, bis sämtliches Wild ausgerottet war.

Seit dieser Zeit wird auch auf den Märkten, die von den Liberianern ins Leben gerufen worden sind, Fleisch zum Verkauf angeboten. Noch heute trifft man im Kran- und im südlichsten Dan-Land auf den Märkten große Mengen feilgebotenes Affenfleisch, das geräuchert und einge-rußt ist³⁶. Solches Fleisch wird vor allem an die Arbeiter der Straßenbau- und Diamantenlager verkauft. Daß bei diesem Raubbau bald auch die jetzt noch einigermaßen ergiebigen Ländereien „leergejagt“ sein werden, liegt auf der Hand. Zwar hat die liberianische Regierung Gesetze erlassen — gemäß internationalen Naturschutzbestimmungen —, durch die gewisse Tierarten geschützt sind. Die Jäger im Hinterland wissen aber von solchen Bestimmungen nichts.

³⁶ Elefantenfleisch wird bei den Kpelle gleich neben dem Kadaver über offenem Feuer geräuchert — nach BÜTTIKOFER, II, 1890: 266.

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN UND TAFELN

Abb. 1: Dörfer im zentralen Gebiet der westlichen Dan (NO-Liberia)	S. 252
Abb. 2: Das Dorf Njor Diaple, NO-Liberia (Schematische Anordnung der Dorfbezirke)	S. 258
Abb. 3: Das soziale Verhalten des Oberhauptes einer komplexen Gruppe (Dorf oder Sippe) bei den westl. Dan (Funktions-schema)	S. 302
Abb. 4: Korb	S. 374
Abb. 5: Tongefäß	S. 401
Abb. 6: Schwippgalgenfalle	S. 426
Abb. 7: Schlinge	S. 427
Bild 1: Häusergruppe in Njor Diaple — (Tafel I)	S. 482
Bild 2: Pflanzungssiedlung bei Njor Diaple — (Tafel I)	S. 482
Bild 3— 6: Informanten aus Njor Diaple — (Tafel II)	S. 483
Bild 7—10: Werkweisen (Gießen, Flechten, Töpfern und Buschroden) — (Tafel III)	S. 484
Bild 11: Werkweise (Weben) — (Tafel IV)	S. 485
Bild 12: Kriegsmaske in Butuo — (Tafel IV)	S. 485

LITERATURVERZEICHNIS

- ANGOULVANT, G. (1916) *La pacification de la Côte d'Ivoire 1908—1915*, Paris.
- BAUMANN, H. (1936) *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin.
- BAUMANN, H. — R. THURNWALD — D. WESTERMANN (1940) *Völkerkunde von Afrika, mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe*, Essen.
- BAUMANN, H. (1954) Ethnologische Feldforschung und kulturhistorische Ethnologie, *Studium Generale*, 7,1: 151—164.
- (1959) Mythos in ethnologischer Sicht, *Studium Generale*, 12,1: 1—17; 12,9: 584—597.
- BUELL, R.-L. (1928) *The native problem in Africa* (2 Bände), New York.
- (1947) *Liberia, a century of survival, 1847—1947*, African Handbooks, 7, Philadelphia.
- BÜHLER — OPPENHEIM, KRISTIN u. A. (1948) *Die Textiliensammlung Fritz Iklé-Huber im Museum für Völkerkunde und Schweizerischen Museum für Volkskunde, Basel (Grundlagen zur Systematik der gesamten textilen Techniken)*, Denkschriften der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft, 78,2.
- BÜHLER, A. (1950) Die Indigofärberei bei den Naturvölkern, *Ciba-Rundschau*, 93: o. S.
- (1964) Die messianischen Bewegungen der Naturvölker und ihre Bedeutung für Probleme der Entwicklungsländer, *Acta Tropica* 21,4: 362—382.
- BÜTTIKOFER, J. (1890/1891) *Reisebilder aus Liberia. Resultate geographischer, naturwissenschaftlicher und ethnologischer Untersuchungen während der Jahre 1879—1882 und 1886—1887* (2 Bände), Leiden.
- CESTON, J.-M. (1911) A propos du totémisme chez les Golahs, Libéria, *Anthropos* 6: 1037—1038.
- CLEMENT, P. (1948) Le forgeron en Afrique noire, quelques attitudes du groupe à son égard, *La revue de géographie humaine et d'ethnologie*, 2: 35—58.
- CLINE, W. (1937) Mining and Metallurgy in Negro Africa, *American Anthropologist, General Series of Anthropology*, 5.
- COLE, H.-B. (1962) *The Liberian Yearbook 1962*, Monrovia.
- DAHRENDORF, R. (1958) Homo soziologus, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 10: 178—208; 345—378.
- D'AZEVEDO, W.-L. (1962) Common principles of variant kinship structures among the Gola of western Liberia, *American Anthropologist*, 64,3: 504 bis 520.
- Departement of Interior, Republic of Liberia (sign. Coleman, D.).
(1949) *Laws and Administrative Regulations Governing the Hinterland (Revised)*, Monrovia.

- DIETSCHY, H. (1963²) Von zwei Aspekten der Kultur, *Kultur* (ed. Schmitz, C. A.): 77—94, Frankfurt.
- DONNER, E. (1938) Togba, a womans society in Liberia, *Africa* 11,1: 109—111.
- (1939a) *Hinterland Liberia*, Glasgow.
- (1939b) Überlieferungen aus Nordost-Liberia. Stammesgeschichte, Totemismus und Tabu, *Zeitschrift für Ethnologie* 71,4: 174—200.
- (1940) Kunst und Handwerk in NO-Liberia, *Baessler Archiv* 23, 45—112.
- (1944) Über zwei Kru-Völkerstämme: Kran und Grebo, *Koloniale Völkerkunde* 6: 1—70.
- BECKER-DONNER E. (1965) *Die Sprache der Mano*, Wien.
- DROST, D. (1963) Einige Bemerkungen zur Töpfereitechnik, *Alt-Thüringen* 6: 641—651.
- (1964) Besondere Verhaltensweisen in Verbindung mit dem Töpfereihandwerk in Afrika, *Festschrift für Ad. E. Jensen*, Bd. I: 103—111, München.
- EARTHY, E. D. (1936) The social structure of a Gbande town, Liberia, *Man* 36: 203—205.
- EBERL-ELBER, R. (1936) *Westafrikas letztes Rätsel*, Salzburg.
- FISCHER, E. (1963a) Die Töpferei bei den westlichen Dan. Eine Darstellung auf Grund einer Reise ins Hinterland von Liberia, *Zeitschrift für Ethnologie* 88,1: 100—115.
- (1963b) Künstler der Dan. Die Bildhauer Tame, Si, Tompieme und Son — ihr Wesen und ihr Werk, *Baessler Archiv N. F.*, 10: 161—263.
- (1964) Die Bezeichnung der Rollen im Sozialsystem der westlichen Dan, *Zeitschr. für Morphologie und Anthropologie* 55,2: 242—255.
- (1965a) Zur Technik des Gelbgusses bei den westlichen Dan (Das Werkverfahren des Gießers Tame aus Njor Diaple) *Festschrift Alfred Bühler, Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie, Ethnologische Reihe, Bd. 2*: 93 bis 115, Abb. 3—39.
- (1965b) Aufzeichnungen über einen Weber der Bandi, *Baessler Archiv N. F.*, 13: 83—101.
- FORTES, M. — E. EVANS — PRITCHARD (1964) *African political systems*, London.
- FRAENKEL, M. (1964) *Tribe and class in Monrovia*, London.
- FRÖHLICH, W. (1940) Das afrikanische Marktwesen, *Zeitschrift für Ethnologie*, 72: 234—328.
- FYFE, Chr. (1964) *Sierra Leone Inheritance*, London.
- GAISSEAU, P.-D. (1954) *Geheimnisvoller Urwald. Magie und Riten der Toma*, Zürich.
- GERBRANDS, A. A. (1957) Art as an Element of Culture especially in Negro-Africa, *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden* 12, Leiden.
- GERMANN, P. (1933) *Die Völkerstämme im Norden von Liberia. Ergebnisse einer Forschungsreise 1928/29*, Leipzig.
- GLÜCK, J. (1951) Die Gelbgüsse des Ali Amonikoyi, *Tribus N. F.* 1: 28 ff.
- HARLEY, G. W. (1941) Notes on the poro in Liberia, *Papers of the Peabody Museum* 19,2, Cambridge-Mass.
- (1950): Masks as agents of social control, *Papers of the Peabody Museum*, 32,2, Cambridge-Mass.

- HEFEL, A. (1943) Der afrikanische Gelbguß und seine Beziehungen zu den Mittelmeerländern, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 5: 1—87.
- (1948) *Afrikanische Bronzen*, Wien.
- HERSKOVITS, M. J. (1958) *Acculturation. The study of culture contact*, Gloucester, Mass.
- (1965²) Die Prozesse des Kulturwandels, *Historische Völkerkunde* (ed. Schmitz, C. A.), Frankfurt.
- HIMMELHEBER, H. (1935) *Negerkünstler. Ethnographische Studie über die Schnitzkünstler bei den Stämmen der Atutu und Guro im Inneren der Elfenbeinküste*, Stuttgart.
- (1952) Die Gio, ein Negerstamm im westafrikanischen Urwald, *Ruperto Carola*: 67—70, Heidelberg.
- (1956) *Der gute Ton bei den Negern*, Heidelberg.
- (1959) Der zweite Weg der Afrikaner, *Ruperto Carola* 26: 3—10.
- (1960) unveröffentlichtes Manuskript, Heidelberg.
- (1960a) *Negerkunst und Negerkünstler — mit Ergebnissen von sechs Afrika-Expeditionen des Verfassers*, Braunschweig.
- (1960b) *Afrikanische Masken — ein Brevier*, Braunschweig.
- (1963a) Ernährungsprobleme eines westafrikanischen Volkes, *Afrika — heute, Jahrbuch der Deutschen Afrika-Gesellschaft*: 300—306.
- (1963b) Die Masken der Guéré im Rahmen der Kunst des oberen Cavally-Gebietes, *Zeitschrift für Ethnologie* 88,2: 216—233.
- (1963c) Personality and Technique of african Sculptors, *Technique and Personality-Lecture Series 3. The Museum of Primitive Art*, New York.
- (1964) Gelbgußringe der Guéré (Elfenbeinküste) *Tribus*, 13: 13—24.
- HIMMELHEBER, H. und U. (1958) *Die Dan, ein Bauernvolk im westafrikanischen Urwald — Ergebnisse dreier völkerkundlicher Expeditionen im Hinterland Liberias 1949/50, 1952/53, 1955/56*, Stuttgart.
- HIMMELHEBER, H. und W. Tame-Tabmen (1964) Die Geister und ihre irdischen Verkörperungen als Grundvorstellungen in der Religion der Dan (Liberia und Elfenbeinküste), *Baessler Archiv N. F.* 12: 1—88.
- und W. Tame-Tabmen (1965) Wunkirle, die gastlichste Frau. Eine Würden-trägerin bei den Dan und Guéré (Liberia und Elfenbeinküste), *Festschrift Alfred Bühler, Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie, Ethnologische Reihe, Band 2*: 171—181, Abb. 49—54.
- HIMMELHEBER, U. (1957) *Schwarze Schwester — von Mensch zu Mensch in Afrika*, Bremen.
- HIRSCHBERG, W. (1960) Die Künstlerstraße in Foumban (Kamerun), *Tribus N. F.* 9; 90 ff.
- HOFSTRA, S. (1937) Personality and Differentiation in the political Life of the Mendi, *Africa* 10,4.
- HOLAS, B. (1951) Aspects modernes de la Circoncision rituelle et de l'Initiation ouest-africaines, *Notes Africaines* 49.
- (1952a) *Les Masques Kono (Haute Guinée Française, leur Rôle dans la Vie religieuse et politique*, Paris.

- (1952b) *Mission dans l'Est Libérien, Résultats démographiques, ethnologiques et anthropométriques*, Mémoires de l'IFAN 14, Dakar.
- (1954) *Le Culte de Zié. Eléments de la Religion Kono (Haute Guinée française)*, Dakar.
- (1961a) *Changements sociaux en Côte d'Ivoire*, Paris.
- (1961b) *Cultures matérielles de la Côte d'Ivoire*, Paris.
- (1962) *Les Toura, une Civilisation montagnarde de Côte d'Ivoire*, Paris.
- HUSMANN, K. (1949) *Die Republiek Liberia und ihre Beziehungen zum Eingeborenenleben* — Dissertation, Berlin.
- JOHNSTON, SIR H. (1906) *Liberia* (2 Bände), London.
- JUNGE, W. (1950) *Bolahun, als deutscher Arzt unter schwarzen Medizinmännern*, Stuttgart.
- JÜRGENS, H. W. (1960) Über die Darstellung des morphologischen Sozialtypus, *Actes du VIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques Bd. 1*, Paris.
- KERHARO, J. — BOUQUET, A. (1949) La chasse en Côte d'Ivoire et en Haute Volta: rites, fétiches et poisons de flèche, *Acta Tropica* 6: 193—220.
- KLUCKHOHN, C. — MOWRER, C. H. (1963²) Kultur und Persönlichkeit: ein Begriffs-Schema, *Kultur* (ed. Schmitz, C. A.): 287—320, Frankfurt.
- KNIGHT, E. (1946) *Liberia's eighteenth President*, Monrovia.
- KRETSCHMER, E. (1925⁴) *Körperbau und Charakter*, Berlin.
- LEFÈVRE, R. (1949) Cacao et café, cultures révolutionnaires, l'évolution des peuples de la forêt, *Rev. Géog. humaine et d'Ethnol.* 1: 52—62.
- LELANGE, M. H. (1949) La route du Kola, *La Revue de Géographie humaine et d'Ethnologie* 4: 35—44.
- LEWIN, L. (1923) *Die Pfeilgifte*, Leipzig.
- LING-ROTH, H. (1934²) *Studies in primitive looms*, Halifax.
- LINTON, R. (1936) *The Study of Man*, New York.
- (1945) *The cultural background of personality*, New York.
- LIPS, J. (1927) Fallensysteme der Naturvölker, *Ethnologica* 3: 123—283.
- MAUSS, M. (1950) *Essai sur le don*, Paris.
- MCCALL, D. (1956) Liberia: an Appraisal, *The Annals of the American Academy of political and social Science*, 306: 88—97.
- MEKEEL, H. S. (1937—1939) Social Administration of the Kru, *Africa* 10: 75 bis 96; 12: 460—468.
- MÜHLMANN, W. E. (1938) *Methodik der Völkerkunde*, Stuttgart.
- (1962) Bewegung, Kulturwandel, Geschichte, *Zeitschrift für Ethnologie* 87: 164—189.
- MURDOCK, G. P. (1959) *Africa. Its Peoples and their Culture History*, New York.
- NABER, S. P. — MORET, J. J. (1910) *Op expeditie met de franschen — Reiserinneringen aan de fransch-liberiaansche grensregelings-expeditie in de jaren 1908 en 1909*, Den Haag.
- PAULME, D. (1960) Le guerrier: sa place dans une pensée africaine hier et aujourd'hui, *Journal de Psychologie normale et pathologique* 3: 275—289.
- (1962) *Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui: Les Bété*, Paris.
- RADIN, P. (1953²) *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zürich.

- SCHEFOLD, R. (1966) *Versuch einer Stilanalyse der Aufhängehaken vom mittleren Sepik in Neu Guinea*, Basler Beiträge zur Ethnologie 4, Basel.
- SCHMITZ, C. A. (1963a) *Kultur* (ed.), Frankfurt.
- (1963b) *Technologie frühzeitlicher Waffen, Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde*, Basel.
- (1964a) *Grundformen der Verwandtschaft*, Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie, Ethnologische Reihe, Band 1, Basel.
- (1964b) Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1963, *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, 75: 28—46.
- SCHWAB, G. — G. W. HARLEY (1947) *Tribes of the Liberian Hinterland: Report of the Peabody Museum Expedition to Liberia (1928)*. Edited with additional Material by George W. Harley, Papers of the Peabody Museum 31, Cambridge-Mass.
- SIEBER, ED. (O. J.) *Samuel Brauns Schiffahrten* (ed. Facsimile-Ausgabe), Basel.
- SINGER (1901) Woelffels Reisen im Hinterlande der Elfenbeinküste, *Globus*, 79: 313—318.
- SKINNER, E. P. (1961) Intergenerational conflict among the Mossi: father and son, *The Journal of Conflict Resolution* 5,1.
- STAUB, J. (1936) *Beiträge zur Kenntnis der materiellen Kultur der Mendi in der Sierra Leone* — Dissertation Bern.
- STRONG, R. P. (ed.) (1930) *The African Republic of Liberia and the Belgian Congo (Harvard African Expedition 1926—1927)*, Cambridge.
- TAUXIER, L. (1924) *Nègres Gouro et Gagou, Etudes Soudanaises*, Paris.
- (1931) La Religion des Touras, *Journal de la Société des Africanistes* 1,2.
- VAJDA, L. (1962) Besprechung von Hans u. Ulrike Himmelheber, 1959: *Die Dan ... Afrika und Übersee*, 45,4.
- VANDENHOOTE, P. J. L. (1948) Classification stylistique du masque Dan et Guéré de la Côte d'Ivoire Occidentale, *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden*, 4.
- (1952) Poro en masker (Besprechung von George W. Harley, 1950: *Masks as agent ...* und ders., 1941: *Notes on Poro ...*) *Kongo Overzee* 18: 153 bis 198.
- VENDEIX, M. (1924) Ethnographie du Cercle de Man (Côte d'Ivoire) *Revue d'Ethnographie et des traditions Populaires* 5: 17—20.
- VIARD, R. (1934) *Les Guérés. Peuple de la Forêt: étude d'une société primitive*, Paris.
- VOLHARD, E. (1939) *Kannibalismus, Studien zur Kulturkunde*, 5, Stuttgart.
- VOLZ, W. (1911) *Reise durch das Hinterland von Liberia im Winter 1906 bis 1907* (bearbeitet von R. Zeller), Bern.
- WESTERMANN, D. (1921) *Die Kpelle. Ein Negerstamm in Liberia. Dargestellt auf der Grundlage von Eingeborenen-Berichten. Mit zwei Nachträgen: Texte in der Golasprache und Kpelle-Beiträge von H. Rohde*, Göttingen.
- (1940) *Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit* (ed.), Stuttgart.
- (1951) Kulturelle Wandlungen u. Anpassungen in West-Afrika, *Sociologus N. F.*, 1: 103 ff.
- (1952) *Geschichte Afrikas — Staatenbildungen südlich der Sahara*, Köln.

- YANCY, E. J. (1954) *Historical Lights of Liberia's Yesterday and Today*, New York.
- ZELLER, R. (1927) Über ein interessantes Steinidol aus der Sierra Leone, *Jahresbericht über die Ethnographische Sammlung in Bern* (1926).
- ZEMP, H. (1963) *La littérature orale des Dan* (Côte d'Ivoire), Paris (unveröffentl. Manuskript).
- (1964) Musiciens autochtones et Griots malinké chez les Dan de Côte d'Ivoire, *Cahiers d'Etudes africaines* 15: 370—382.
- (1965) Eine esoterische Überlieferung über den Ursprung der maskierten Stelzentänzer bei den Dan (Elfenbeinküste), *Festschrift Alfred Bühler, Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie, Ethnologische Reihe, Band 2*: 451—466.
- (1965) The Music of the Dan, An Anthology of African Music 1 (Schallplatte mit erläuterndem Text).
- ZWERNEMANN, J. (1960) Präexistenz und Prädestination im Volta-Gebiet und in Oberguinea, *Zeitschrift für Ethnologie* 85,2: 187—196.
- (anonym) (1962) Big demand for liberian curios, *Liberia, Trade, Industry and Travel*, 12.
- (anonym) (1891, 1893, 1894, 1900, 1910) Verschiedene Artikel über die Politik Liberias, *Globus*, 60, 63, 66, 78, 98.



Bild 1: Häusergruppe in Njor Diaple



Bild 2: Pflanzungssiedlung bei Njor Diaple



Bild 3: Oberhaupt Njazi

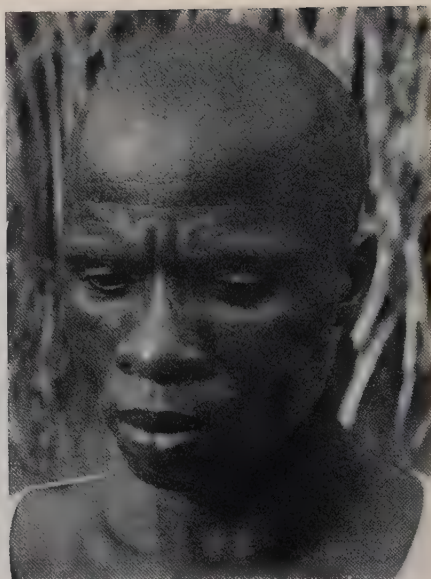


Bild 4: Häuptling Bendä

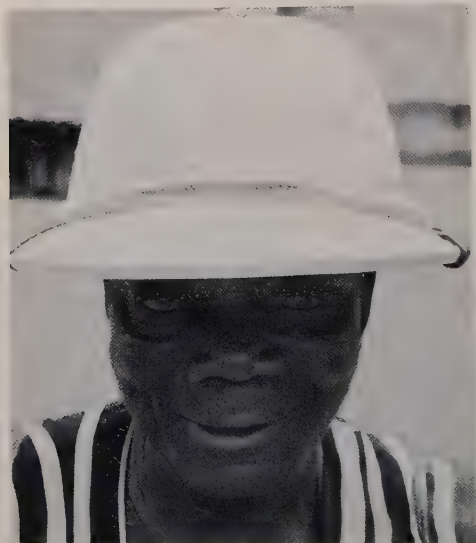


Bild 5: Stammeshäuptling Meiamé

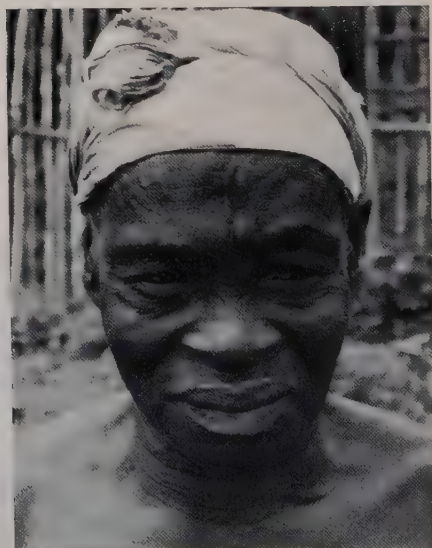


Bild 6: Dekpene Tado, Meisterin des
Wildschweinbundes

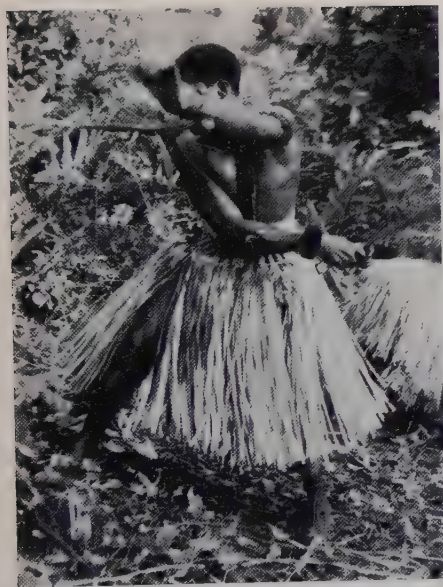


Bild 7: Der Gelbgießer Tame

Bild 8: Der Buschroder Wokano

Bild 9: Die Töpferin Deabali

Bild 10: Korbflechterin Meadu

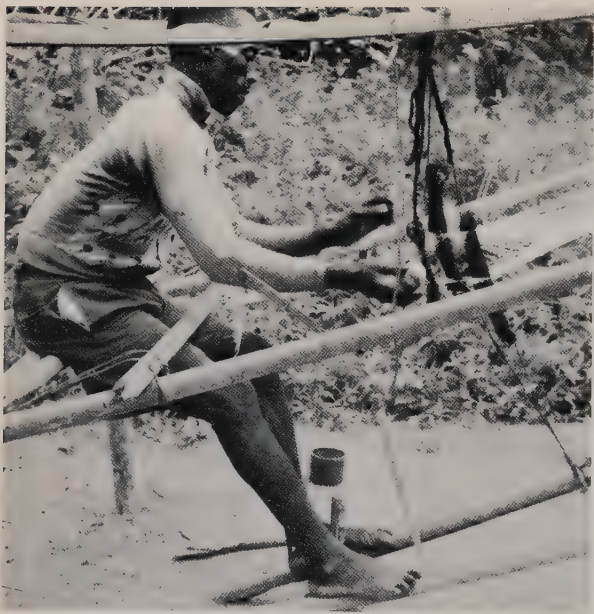


Bild 11:
Der Weber Sā



Bild 12:
Die Kriegsmaske
Gau-pede
in Butuo

LEBENS LAUF

Ich, Eberhard Fischer aus Heidelberg (Deutschland), bin am 15. 10. 1941 als Sohn des Dipl.-Ing. Hermann Fischer und seiner Frau Ulrike Fischer, geb. Roemer, in Berlin geboren. Mein Vater ist im Krieg gefallen; meine Mutter ist in zweiter Ehe mit dem Heidelberger Ethnologen Dr. phil. Dr. med. Hans Himmelheber verheiratet.

Primarschule und Gymnasium besuchte ich in Heidelberg. Dort bestand ich Ostern 1960 am Englischen Institut das Abitur vom Typus B. Anschließend studierte ich in Tübingen zwei Semester Germanistik, Geschichte, Geographie und Völkerkunde. Im Winter desselben Jahres konnte ich meinen Vater für drei Monate nach Liberia (West-Afrika) begleiten und zum ersten Mal ethnographische Feldforschungen durchführen. 1961/62 studierte ich in München im Hauptfach Völkerkunde, Ägyptologie und Kunstgeschichte als Nebenfächer.

1962 kam ich nach Basel. Ich studierte hier insgesamt fünf Semester Völkerkunde, Religionswissenschaften und Urgeschichte. Im Frühjahr 1963 konnte ich dank eines Stipendiums der Fritz-Sarasin-Stiftung in Basel eine zweite Reise nach Liberia unternehmen, um ethnographisches Material für vorliegende Dissertation zu sammeln. Nach dieser Reise war ich für ein Jahr wissenschaftlicher Hilfsassistent an dem Museum für Völkerkunde in Basel. Am 29. Juni 1965 bestand ich das Doktorexamen.

Nach dem Doktorexamen war ich für ein Jahr Consultant für Ethnology an dem National Design Institute in Ahmedabad (Indien) und habe vor allem Feldforschung in Saurashtra (Gujarat) durchgeführt. Seit Oktober 1966 bin ich Assistent am Frobenius-Institut, Frankfurt a. M.

Ich besuchte in Basel Vorlesungen und Übungen bei Frau Prof. Dr. Elisabeth Schmid (Urgeschichte) und bei den Herren Prof. Dr. A. Bühler und Prof. Dr. C. A. Schmitz (Völkerkunde), Prof. Dr. S. Morenz (Religionswissenschaften), Prof. Dr. R. Laur (Ur- und Frühgeschichte), Prof. Dr. W. von den Steinen und Prof. Dr. D. van Berchem (Geschichte), Prof. Dr. K. Schefold (Archäologie) — in München bei Prof. Dr. H. Baumann, Dr. habil. O. Zerries und Dr. habil. L. Vajda (Völkerkunde), Prof. Dr. H. W. Müller und Dr. habil. J. von Beckerath (Ägyptologie), Prof. Dr. E. Hubala (Kunstgeschichte) und Prof. Dr. E. Francis (Soziologie) — in Tübingen bei Prof. Dr. Th. S. Barthel und Dr. habil. H. Fischer (Völkerkunde), Prof. Dr. F. Huttenlocher (Geographie), Prof. Dr. H. von Glasenapp und Prof. Dr. Eichhorn (Religionswissenschaften), Prof. Dr. F. Beißner (Germanistik) Prof. Dr. F. Bollnow (Philosophie), Prof. Dr. O. W. von Vacano (Archäologie) und Prof. Dr. H. Brunner (Ägyptologie). Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet.

STUDIEN ZUR KULTURKUNDE

Begründet von Leo Frobenius, herausgegeben von Carl A. Schmitz †

- Band X **Adolf E. Jensen: Mythos und Kult bei Naturvölkern**
Religionswissenschaftliche Betrachtungen
2. Aufl. 1960. VII, 406 S., Ln. DM 32,—
- Band XI **Otto Zerries: Wild- und Buschgeister in Südamerika**
Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer
1954. X, 401 S. m. 16 Abb., 4 Taf., 1 Kte., brosch. DM 28,—
- Band XII **Werner Müller: Die blaue Hütte**
Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern
1954. VII, 145 S. m. 7 Abb., brosch. DM 14,—
- Band XIII **Helmut Straube: Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker**
1955. VI, 233 S., 1 Kte., brosch. DM 19,80, Ln. DM 23,80
- Band XIV **Wilhelm Emil Mühlmann: Arioi und Mamaia**
Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesishe Kultbünde
1955. VII, 268 S. m. 2 Abb., brosch. DM 24,—
- Band XV **Werner Müller: Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer**
1955. IX, 127 S. m. 8 Abb., brosch. DM 13,80, Ln. DM 17,50
- Band XVI **Carl A. Schmitz: Historische Probleme in Nordost-Neuguinea**
Huon-Halbinsel. 1960. VIII, 441 S. m. 43 Abb., 10 Ktn., 1 Faltkte., brosch. DM 32,—
- Band XVII **Barbara Frank: Die Rolle des Hundes in den afrikanischen Kulturen**
Unter besonderer Berücksichtigung seiner religiösen Bedeutung. 1965. VIII, 265 S., 5 Ktn., DM 38,—
- Band XVIII **Eike Haberland: Untersuchungen zum äthiopischen Königtum**
1965. VIII, 353 S., 8 Ktn., 3 Abb., brosch. DM 44,—
- Band XIX **Alfred Hauenstein: Les Hanya**
Description d'un groupe ethnique bantou de l'Angola
1967. XX, 362 S., 23 Taf., 2 Faltkarten, brosch. DM 60,—
- Band XX **Walther F. E. Resch: Das Rind in den Felsbildendarstellungen Nordafrikas**
1967. XII, 105 S. m. 4 Abb. u. 24 Taf., brosch. DM 20,—

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

STUDIEN ZUR KULTURKUNDE

Begründet von Leo Frobenius, herausgegeben von Carl A. Schmitz †

Die Neuerscheinungen

Band XXI Eberhard Fischer: Der Wandel ökonomischer Rollen bei den westlichen Dan

1967. XII, 488 S. m. 4 Taf., 7 Abb. brosch. DM 66,—

Zwei Reisen, 1960 und 1963, hat der Verfasser zu den westlichen Dan im Hinterland der Republik Liberia unternommen, wo er die Grundlagen zu dieser Arbeit gesammelt hat. Hier wird nun ein Teil des ethnographischen Materials der beiden Reisen vorgelegt und ausgewertet. Der erste Teil bringt die Texte: Informantenberichte, die als Belegstellen zu der im zweiten Teil durchgeführten Analyse des Kulturwandels dienen oder ähnliche Aspekte verdeutlichen. Nicht einbezogen wurden die Texte, die ausschließlich weltanschauliche Fragen, Mythen, Märchen oder Erzählungen betreffen. Im zweiten Teil wird aufgezeigt, wie sich die ökonomischen Rollen als sozio-kulturelle Verhaltensweisen der Bewohner eines liberianischen Dorfes gewandelt haben, seitdem ihre Kultur durch die Maßnahmen der Regierung einer tiefgreifenden Veränderung ausgesetzt worden ist.

Band XXII Klaus E. Müller: Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien

1967. XII, 414 S., 4 Ktn., 7 Taf., brosch. DM 72,—

Große Teile der gebirgigen Rückzugsgebiete Vorderasiens sind noch heute von ethnisch mitunter recht altertümlichen und in Sekten organisierten Gruppen besetzt, die gemeinhin als islamische Häresien verstanden werden. Eine gründlichere, vergleichend religionshistorische Untersuchung, wie sie hier vorgenommen wird, lehrt jedoch, daß der Islam in nahezu allen Fällen nur eine dünne, tarnende Deckschicht bildet, unter der sich eine Fülle alter und ältester, d. h. gemein-altmittelmeerischer, lokal-altvorderasiatischer, frühchristlicher, gnostischer, ja selbst neupythagoräisch-neuplatonischer Glaubens- und Kultformen bis in die Gegenwart hinein zu erhalten vermochte. Vor allem innerhalb des altchristlichen Elementenkomplexes leben noch Institutionen (Liebesmahle, geistliche Verlöbnisse, Klerus) fort, die uns sonst nur mehr aus der Überlieferung bekannt sind. Der eigentlich kulturhistorischen Untersuchung geht ein darstellender Teil voran, in welchem die einzelnen Sekten-Gruppen monographisch vorgestellt werden.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN